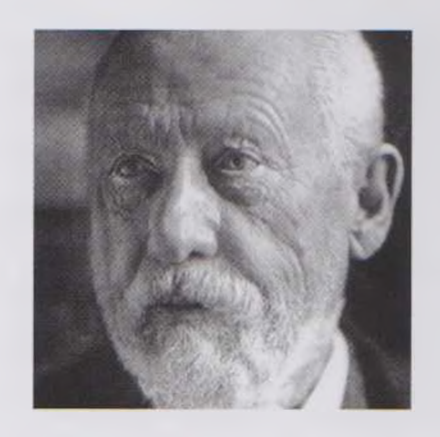


Dilthey

Comprender la historia implica comprender la vida de las personas que la hacen

APRENDER A PENSAR

Dilthey hizo de la vida el centro de su filosofía que concibió como un enigma que precisa de comprensión, y no como algo cerrado en leyes universales y principios absolutos. Las ciencias del espíritu, esto es, las de la cultura y la sociedad, son las encargadas de estudiar esa vida, no tanto para explicar la verdad de los asuntos humanos como para comprender los motivos que conducen a la creación de ciertos valores y la elección de determinados fines. En este sentido, comprender la realidad histórica implica comprender la vida de las personas que la hacen.

APRENDER A PENSAR

Dilthey

Comprender la historia implica comprender la vida de las personas que la hacen

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8965-0
Depósito legal: B-15692-2017

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

En su ensayo *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, el filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955) ponía nombre al que consideraba «el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX». Sin embargo, la obra y las ideas de Dilthey no tuvieron mucha resonancia fuera de Alemania y de un círculo próximo de discípulos de su cátedra en la Universidad de Berlín. Fue así hasta que algunos pensadores del siglo XX reivindicaron su aportación a la filosofía de la vida (centrada en las condiciones concretas de la existencia humana), a la corriente filosófica de la hermenéutica (método de análisis basado en la interpretación de las relaciones entre el ser humano y las características específicas de su tiempo) y a las ciencias sociales. En cuanto filósofo, Dilthey fue, como Friedrich Nietzsche (1844-1900), más bien un pensador para el siglo en el que murió, y no del siglo en el que vivió. Ambos intelectuales alemanes dejaron de construir grandes sistemas filosóficos de la realidad como totalidad, a diferencia de los metafísicos anteriores. Esta circunstancia no se debía solo a su narrativa

abierta y ajena a enunciados absolutos y definitivos, sino también a su voluntad de arriesgarse a afirmar que «la vida ha de ser entendida a partir de sí misma».

Además de por su pensamiento anticipador, ¿a qué se debió entonces el silencio que envolvió su trabajo en vida? Por un lado, es cierto que le tocó convivir con filósofos más reconocidos que él, como Karl Marx (1818-1883) y el propio Nietzsche. Pero también su personalidad de romántico tardío, heredera de los creadores alemanes del siglo XIX, se enfrentó al triunfante pensamiento de los autores positivistas. Dilthey se posicionó frente a la especulación filosófica metafísica (según la cual la realidad se rige por una serie de principios básicos inmateriales) contra la que los autores positivistas luchaban, pero lo hizo de una manera diferente, más humana.

El filósofo alemán quiso enseñar a ver la auténtica realidad de la vida entre personas, disipando, con el temple vital producido por la vivencia de la propia conciencia histórica, las nieblas y los fantasmas acumulados al concebir como entidades abstractas el arte, la ciencia, el Estado, la sociedad y la religión. Para poder comprender la forma de actuar de las personas concretas, llamó la atención sobre la historia real de una inteligencia que no existe como una facultad aislada, dedicada a la representación de los fenómenos, sino que surge de la totalidad de fuerzas anímicas del hombre. Puso su espíritu en conflicto con las antinomias de su época. Y esta fue la actividad fundamental de su pensamiento: hizo filosofía positiva de verdad, radical, desde su raíz, filosofía desde la vida. Dilthey jugó a que la inteligencia humana construyera el mundo real bajo las condiciones de una conciencia histórica que estaba, por fin, viva, cambiando, relacionándose y reescribiéndose en sus vínculos sociales e históricos. Investigó, de una manera nueva, cómo fundamentar las ciencias del

espíritu rastreando la experiencia de la vida psíquica completa con una crítica de la razón histórica.

En 1883, a los cincuenta años de edad y cuando ya ocupaba una cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín, publicó el primer y único volumen de su famosa *Introducción a las ciencias del espíritu*. Allí escribió sobre la necesidad de remontar la génesis de la razón histórica hasta la revolución intelectual de los sofistas, maestros de cultura y de la técnica del lenguaje en la Atenas del siglo de Pericles (v a.C.). Cuando el sofista griego Protágoras (485 a.C.-411 a.C.), estableció el enunciado «el hombre es la medida de todas las cosas» como fundamento relativista de todas las relaciones con la realidad, los griegos descubrieron el mundo espiritual junto al de la naturaleza.

Sin embargo, aquella línea de investigación sobre las ciencias humanas no tuvo prácticamente continuidad hasta la modernidad. En la filosofía occidental triunfó Platón, con su propuesta de búsqueda del conocimiento de la naturaleza y de los asuntos humanos más allá de los fenómenos cambiantes, en las Ideas; y también lo hizo Aristóteles, quien, a pesar de centrar la investigación en la experiencia directa a través de los sentidos, mantuvo el modelo teleológico y dualista de su maestro con su idea de un perfecto primer motor inmóvil. Para ambos, lo que ponía la medida del saber auténtico y del conocimiento verdadero de todas las cosas era qué se llegaba a conocer y no quiénes lo hacían. Para que hubiera ciencia, esa realidad natural debía poder decirse en términos abstractos, universales y necesarios, independientes de cualquier situación concreta; es decir, la ciencia pasó a hablarse en términos metafísicos (remitiendo, en última instancia, a una realidad diferente, no física y ajena a todo cambio).

En este sentido, la historia de las interacciones entre las personas no podía ser ciencia, sino mera acumulación de

datos. Las narraciones de los acontecimientos humanos considerados más importantes se circunscribieron a los modelos de interpretación del mito (que divinizaba a sus protagonistas) y de la historia sagrada (donde se ponía como protagonista a la propia divinidad en los relatos del judaísmo y el cristianismo).

Fue entre los filósofos modernos del siglo XVIII cuando se inició el proyecto epistemológico de una nueva ciencia de la historia, bajo el supuesto de que el conocimiento y la ciencia en general dependen de la acción y de la técnica. Así, el italiano Giambattista Vico (1668-1774) quiso hacer ciencia de la historia tal como Galileo lo había hecho de la naturaleza.

Después del impulso historicista de pensadores ilustrados franceses como Voltaire (1694-1178), fue el prusiano Immanuel Kant (1724-1804) quien, con las condiciones a priori del sujeto en su filosofía trascendental (la aportación activa del sujeto de condiciones que hacen posible el conocimiento, como las coordenadas del espacio y el tiempo y las categorías que sirven para la elaboración de conceptos), quiso fundamentar el conocimiento de la naturaleza en un giro copernicano similar al que Newton había llevado a cabo en las ciencias de la naturaleza cuando impuso el punto de vista de la fuerza de la gravedad sobre los hechos naturales. Aquí es donde se encuentra situado el quehacer filosófico de Dilthey: en la tradición cultural humanista de la filosofía de Kant, el idealismo alemán (que pensaron la realidad como un sistema de relaciones lógicas, explicable mediante ideas) y la escuela histórica alemana (que hacía hincapié en las condiciones históricas que habían dado lugar a las diferentes sociedades) de la segunda mitad del siglo XIX. Su meditación y contemplación de la vida universal respondía a un proyecto burgués de pensamiento liberal y reaccionaba ante

la crisis de la nueva Alemania unida desde 1871 y gobernada por el canciller Otto von Bismarck, con su industrialización, militarización, burocratización y reducción de la educación a formación técnica. Como propuesta para mantener la continuidad histórica, Dilthey intentó ampliar a la experiencia total de la vida humana el proyecto ilustrado de la crítica de la razón pura con el que Kant había querido legitimar las ciencias de la naturaleza, vinculando sensibilidad (empirismo) e intelecto (racionalismo).

Este libro describe en cuatro grandes áreas el recorrido del pensamiento de Dilthey por las ciencias del espíritu, dedicadas al estudio de las relaciones humanas. Como punto de partida aparece su sentimiento ante el escepticismo (esa «sombra de la metafísica») que alimentó la crisis de los sistemas filosóficos en el siglo XIX. Cuando Dilthey juzgó con su conciencia histórica la pretensión de validez universal de las afirmaciones metafísicas en los sistemas filosóficos, lo que encontró —en el transcurso de un sueño— fue el escenario de «un inmenso campo de ruinas». Ante la conciencia desgarrada por «la perplejidad del espíritu acerca de sí mismo» y el reinado del pensamiento científico, se distanció tanto del romanticismo metafísico como del inhumano positivismo y decidió dedicarse a fundamentar filosóficamente la escuela histórica.

Debido a ese «dolor del vacío» de la conciencia histórica, buscó la otra fundamentación, no la de las ciencias de la naturaleza y su explicación de las causas eficientes, sino la de las ciencias del espíritu. Dilthey penetró en el juego de los motivos para comprender la experiencia interna a partir de la vivencia: la conexión de las acciones y hechos de los hombres concretos «sometidos al poder del lugar y de la hora». Para él, la vida humana aparecía ante las personas como algo enigmático que precisa de nuestra comprensión, y no como

algo cerrado en leyes universales y principios absolutos, según es característico en la historiografía y el paradigma positivistas. Su tarea de completar el programa kantiano de la crítica de la razón mediante la fundamentación filosófica de una ciencia empírica de los fenómenos espirituales, contribuyó al desarrollo de las ciencias sociales en el siglo xx. Más recientemente, la teoría de la acción comunicativa del filósofo Jürgen Habermas (n. 1929) es un ejemplo significativo de esta influencia.

En un tercer momento se expresa la idea fundamental del pensamiento de Dilthey: el auténtico positivismo de la experiencia completa. Su proyecto fue poner «como base de la filosofía la experiencia total, plena, no mutilada, es decir, la realidad completa e íntegra», algo que nadie había hecho antes. Se trataba de elaborar una filosofía de la vida narrada a partir del conocimiento de la propia experiencia interna, o autognosis: las relaciones entre los hechos de la conciencia debían describirse después de interpretar estos no solo como representaciones intelectuales del mundo, sino también como sentimientos y voluntad de los individuos. Esta era la tarea que cabía encomendar a la psicología descriptiva: mostrar que las representaciones conceptuales surgen de sus vínculos con lo que los seres humanos quieren y sienten. La idea de vida, interpretada en los complejos relatos humanos de las experiencias vitales de cada persona, era el hecho radical que servía como punto de partida para la actividad filosófica del tribunal de la razón. Las filosofías posteriormente desarrolladas por Ortega y Gasset y el alemán Martin Heidegger (1889-1976) fueron la continuación de este planteamiento diltheyano.

Es en este sentido en el que Dilthey señala la gran importancia del hecho biográfico para la razón que se sabe historia de individuos. Tradujo el problema de la historia

humana como lo que hacían individuos concretos mientras convivían con otros individuos también concretos. De esta manera interpretaba los textos históricos como documentos de un autor y de su contexto. Por eso retomó y renovó el arte hermenéutico de las exégesis textuales en la antigua Alejandría, que el filósofo romántico alemán Friedrich Schleiermacher (1768-1834) había rescatado para el escenario del pensamiento, y lo consideró el camino más apropiado para conocer al hombre y su vida. Es decir, el nexo simbólico de sus interacciones mediante las categorías de la vida (temporalidad, realidad, posibilidad, identidad, nexo efectivo, mundo, etc.).

Finalmente, como estas redes de relaciones son resultado de procesos sociohistóricos y los individuos viven, representan el mundo, sienten y quieren en ellos, los hombres reales, de carne y hueso, los individuos históricos tienen su idea o concepción del mundo. Su raíz es la vida misma. La categoría de mundo es el conjunto de las experiencias que determinan la situación de la conciencia histórica. Lo único que cabe es describir la diversidad de las concepciones del mundo a lo largo de la historia del pensamiento mediante unos tipos que tienen un carácter meramente provisional y están condicionados por su ámbito cultural. En tal sentido, Dilthey diferencia las visiones religiosa, poética y metafísica del mundo. En la metafísica distingue por comparación histórica tres tipos capitales: el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo.

Dilthey murió en 1911, cuando Europa se preparaba para sumirse en la gran catástrofe de la Primera Guerra Mundial. Esta circunstancia, que marcó el destino de Europa y del resto del mundo, abrió una situación propicia para el nuevo pensamiento histórico de los asuntos humanos, gracias al paradigma hermenéutico y pragmático del uso del len-

guaje en la comunicación interpersonal. La razón histórica fue la concepción del mundo que Dilthey dejó en herencia al pensamiento del siglo XX como uno de los conceptos más interesantes de toda la historia de la filosofía.

OBRA

- *Vida de Schleiermacher* (1870)
- *Sobre del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado* (1875)
- *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883)
- *Fundamentos de un sistema de pedagogía* (1884)
- *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890)
- *Concepción y análisis del hombre en los siglos* XV *y* XVI (1891-1892)
- *Experiencia y pensamiento. Estudio acerca de la lógica gnoseológica del siglo* XIX (1892)
- *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894)
- *Sobre psicología comparada. Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896)
- *Orígenes de la hermenéutica* (1900)
- *Sueño* (1903)
- *Vida y poesía* (1905)
- *Historia juvenil de Hegel* (1906)
- *La esencia de la filosofía* (1907)
- *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (1910)
- *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (1911)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V **1833**
Hijo de un pastor protestante, nace en Biebrich (Renania) el día 19 de noviembre.

V **1850**
La lectura de *Lecciones de lógica* de Kant provoca el interés de Dilthey por la filosofía.

V **1852**
Inicia estudios de teología en la Universidad de Heidelberg, que continuará en Berlín desde 1853.

V **1854**
Un sueño relacionado con un cuadro de Rafael Sanzio, *La escuela de Atenas*, le abre nuevas perspectivas filosóficas.

V **1856**
Termina sus estudios de teología en la Universidad de Berlín, donde toma contacto con la escuela histórica de filosofía.

V **1860**
Gana un concurso de ensayo con un trabajo sobre la hermenéutica de Schleiermacher.

1810 1820 1830 1840 1850

A **1843**
Publicación de *Sistema de lógica inductiva y deductiva* de John Stuart Mill.

H **1830**
Un movimiento revolucionario de cariz liberal se extiende por los principales países de Europa.

H **1815**
El Congreso de Viena establece un orden absolutista en la Europa continental, a fin de frenar los movimientos revolucionarios.

A **1859**
El naturalista británico Charles Darwin publica *El origen de las especies*.

H **1851**
Se celebra en Inglaterra la primera Exposición Universal.

A **1848**
Revolución de 1848. Publicación del *Manifiesto comunista*, de Karl Marx y Friedrich Engels.



V 1864
Presenta un trabajo sobre la ética de Schleiermacher como tesis doctoral.

V 1866
Ocupa una cátedra en la Universidad de Basilea (Suiza).

V 1875
Contrae matrimonio con Kate Püttman. De la unión nacerán tres hijos.

V 1883
Publica *Introducción a las ciencias del espíritu* y accede a la cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín que antes ocuparon Fichte, Hegel y Schelling.

V 1887
Es elegido miembro de la Academia Prusiana de las Ciencias.

V 1911
Muere el 1 de octubre, mientras descansa en el sur del Tirol.

1870 1880 1890 1900 1910

H 1888
Guillermo II es coronado emperador de Alemania. Su política belicista llevará al estallido de la Primera Guerra Mundial (1914).

H 1871
Tras vencer a Francia, Bismarck proclama el Segundo Imperio Alemán en Versalles.

H 1864
Se funda en Londres la primera Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT).

A 1905
Max Weber publica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Teoría de la relatividad especial de Albert Einstein.

A 1900
Max Plank expone su teoría cuántica. Muerte de Friedrich Nietzsche.

H 1899
Publicación de *La interpretación de los sueños*, de Sigmund Freud, padre del psicoanálisis.

Capítulo 1

EL PROBLEMA DE LA VALIDEZ DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

La filosofía de Dilthey respondió a las transformaciones sociales e intelectuales del siglo XIX. Las revoluciones burguesas y los movimientos obreros, la construcción nacional de los grandes estados europeos y los avances técnicos le llevaron a cuestionar cómo construir un conocimiento universalmente válido para un mundo humano en constante cambio.

Wilhelm Dilthey nació el 19 de noviembre de 1833 en Biebrich, un distrito de la ciudad de Wiesbaden, en la República Federal de Alemania, donde tenían su residencia los duques de Nassau. Su padre, que era pastor protestante en la corte ducal, le animó para que en 1852 fuera a estudiar teología a la cercana Universidad de Heidelberg, donde empezó a desarrollar las inquietudes filosóficas que tenía desde su adolescencia. Por otra parte, su madre le inculcó el amor por la música e influyó de manera decisiva en el temperamento artístico que recorrería toda su investigación filosófica. El gozo que el joven Dilthey experimentaba al escuchar las composiciones de Beethoven y su admiración por el músico alemán le hicieron valorar la música como el arte más abstracto, sentimental e indefinido de todos. En sus primeros años de formación universitaria, el futuro catedrático de filosofía resumió con estas palabras la herencia espiritual recibida de sus padres: «Toco el piano y estudio, estudio y toco el piano».

En 1903, ya en los últimos años de su vida, Dilthey recibió el obsequio de su retrato en una fiesta íntima que le

ofrecieron como homenaje sus amigos y discípulos el día de su cumpleaños. Él pronunció un discurso en el que reconoció ante sus invitados que al volver los ojos hacia su vida debía agradecer dos grandes venturas: haberse dedicado a reflexionar sobre la historia universal y llegar a ver realizado su gran anhelo de juventud, «la unidad de nuestra amada nación alemana y el desarrollo más libre de sus instituciones vitales». Ambas circunstancias permiten comprender tanto su biografía personal como el desarrollo de su pensamiento, de su actividad académica y de su obra escrita.

REVOLUCIÓN INTELECTUAL Y REVOLUCIÓN SOCIAL

Una vez superadas las guerras napoleónicas y estabilizado el concierto político continental sobre las poco seguras bases del Congreso de Viena (1814-1815), que supuso la actualización de los regímenes absolutistas, la Europa continental del primer tercio del siglo XIX vivía una época de convulsiones políticas y sociales, plasmadas en las primeras revoluciones liberales (1820 y 1830), anticipo de los movimientos sociales que la transformarían en la segunda mitad del siglo y las dos primeras décadas de la centuria posterior. La nuevas ideas de la filosofía y las ciencias tuvieron mucho que ver con esos cambios.

La idea de evolución y sus adaptaciones

El año en que nació Dilthey se publicaron las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Georg F. W. Hegel (1770-1831), la principal figura del movimiento filosófico conocido como «Idealismo alemán», según el cual la conciencia po-

día reflejar y explicar la totalidad de lo real sirviéndose de un método de contraposición entre ideas que mostraba la dinámica interna del mundo. En esta obra, Hegel señalaba el vínculo de la conciencia histórica entre la filosofía y la sociedad concreta, situada en un determinado momento de la historia, donde este pensamiento aparece. La revolución intelectual del siglo XIX giró en torno a la idea hegeliana de «evolución», que este pensador quiso situar en el espíritu y no en la naturaleza, de ahí su vínculo con el movimiento romántico.

La posterior reacción en contra de estas ideas por parte de los pensadores positivistas opuestos a toda metafísica, como el francés Auguste Comte (1798-1857) o el utilitarista británico John Stuart Mill (1806-1873), estableció el método de las ciencias de la naturaleza como la única manera válida de conocimiento, explicando el espíritu desde el mundo físico. También fue importante la aparición en 1860 de *El origen de las especies*, obra del naturalista británico Charles Darwin (1809-1882) que enunció y difundió la idea de evolución biológica, con la que el autor ya trabajaba desde 1837, a la vuelta de su viaje alrededor del mundo en el navío militar *Beagle*. Después, los dos fundadores del socialismo científico, los alemanes Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895), transformaron el pensamiento hegeliano sobre la historia, al asumir esta teoría de la evolución en su materialismo dialéctico y sustituir la evolución de la «idea» por la de la «economía», con su teoría de la lucha de clases. Años más tarde, Dilthey se vería a sí mismo como culminador de esa revolución intelectual, al hacer de su crítica de la razón histórica una teoría del conocimiento de las ciencias históricas o del espíritu. Durante toda su vida, dedicó su trabajo intelectual a situarse ante estas concepciones filosóficas enfrentadas en su manera de interpretar el ámbito

de lo espiritual, de manera análoga a como había hecho el filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804), cuya crítica de la razón pura (su teoría del conocimiento de las ciencias naturales) zanjó la disputa entre el racionalismo (movimiento filósofico del siglo XVII que creía a la razón capaz de deducir verdades universales mediante la pura reflexión) y el empirismo (corriente opuesta al racionalismo que consideraba que la mente construye las ideas a partir de la asociación de las experiencias externas del mundo).

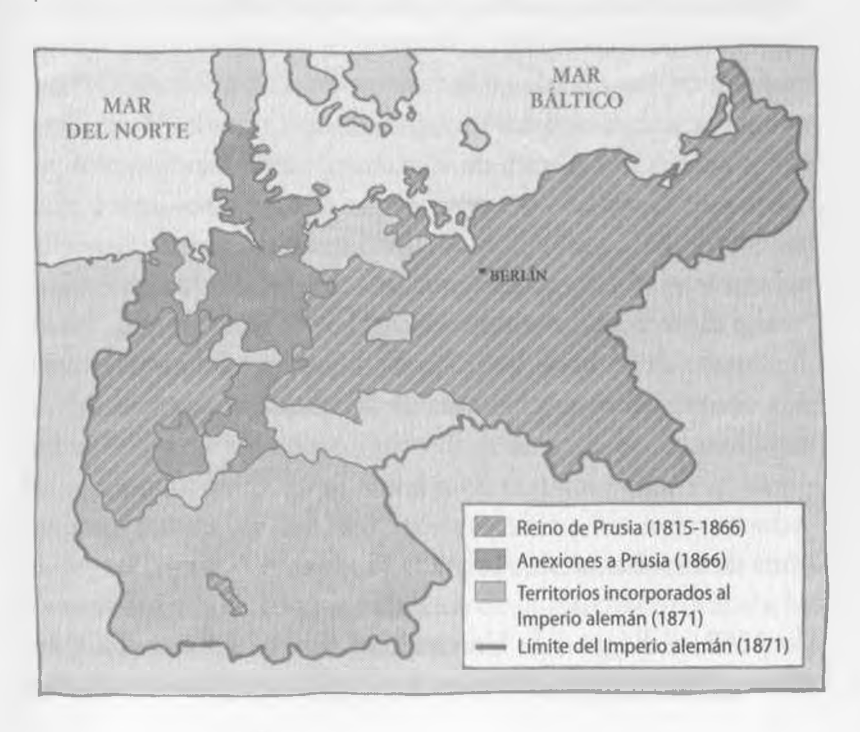
La clave está en la historia

En el ámbito político, el año siguiente al nacimiento de Dilthey fue una fecha señalada para comprender la revolución social que supuso la transición a los nuevos estados-nación y, especialmente, el proceso de unificación de Alemania: en 1834 se constituyó el Zollverein o unión aduanera de los estados del norte de Alemania; fue el primero de los pasos de la unificación alemana bajo la hegemonía de Prusia, culminada en 1871 por el canciller Otto von Bismarck. Puede decirse que desde 1871 hasta 1890, Alemania y Europa giraron en torno a la personalidad del «canciller de hierro». En la vida política, fue un conservador que usó la fuerza para la unificación de los estados alemanes bajo una constitución no democrática, sin división de poderes ni control parlamentario del Ejército y la autoridad del rey. En los asuntos económicos y técnicos fue un liberal que transformó la estructura social impulsando el desarrollo de la industria y el comercio.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la emergente sociedad urbana alemana se caracterizó por el crecimiento de la administración pública y los cambios en la enseñanza, antes dedicada a las humanidades y desde entonces dirigida a

PRUSIA, EL MOTOR DE LA UNIFICACIÓN ALEMANA

Desde 1814 —tras la derrota de Napoleón— hasta 1860, el Reino de Prusia y el Imperio austrohúngaro se posicionaron como dos grandes potencias con intereses enfrentados en el seno de la Confederación Germánica (el conglomerado de estados alemanes de la época). Prusia impulsó el crecimiento de su industria mediante acuerdos comerciales con otros estados alemanes, lo que facilitó su desarrollo económico; y organizó un gran ejército, dirigido por Bismarck en sus victorias contra Austria (1864) y Francia (1870). En 1871 se consumaría la unidad de los estados alemanes —salvo Austria— bajo la monarquía del *kaiser* (emperador) Guillermo I, hasta entonces rey de Prusia. De este modo se hizo realidad el proyecto intelectual de unidad de los pueblos germanos postulado por Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) en sus *Discursos a la nación alemana* (1807). Un proyecto que también presidió los deseos juveniles de Dilthey, y al que este se refirió en aquella cena de homenaje a su persona celebrada en 1903.



cubrir las necesidades de la industria y la nueva burocracia. Dilthey se propuso compensar y completar el creciente positivismo reinante entre técnicos, funcionarios y comerciantes, continuando el proyecto burgués de pensamiento liberal surgido de la tradición cultural humanista representada por Kant, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) y Hegel. En este sentido, pretendió complementar los cambios económicos y técnicos de la nueva sociedad con un innovador discurso filosófico sobre las ciencias del espíritu que sirviera para mantener la vigencia del pensamiento en la cultura alemana y para abandonar los viejos discursos metafísicos.

Para el filósofo de Biebrich, este nuevo mundo que aparecía con la sociedad industrial era un enigma abierto para el que no encontraba más solución que la de comunicar los métodos de investigación propios del pensamiento histórico (la psicología descriptiva, que parte de la constatación de los fenómenos para analizar la formación de los sentimientos, y la hermenéutica o interpretación de textos). Al meditar sobre las consecuencias de la conciencia histórica creció en él un «temple vital», que fue el legado que quiso dejar como herencia intelectual a sus discípulos: solo la historia podía satisfacer el objetivo de lograr una síntesis en las investigaciones filosóficas. Esta actitud vital histórica, acompañaba el desarrollo de las ideas y el plan de su juventud de «encontrar una conexión entre la historia de la cultura y el pensamiento filosófico».

Años de formación

En 1852, al llegar a la Universidad de Heidelberg, Dilthey comenzó a escribir un diario en el que creó un mundo de

ideales poéticos sobre la vida humana. Inspirado por Goethe, proyectaba encauzar esa obra hacia la indagación filosófica. En las cartas a su padre de aquellos días, consideraba que el principal problema filosófico era el de la voluntad: ¿cómo es posible concebir que los individuos actúan libremente si están determinados por las leyes naturales? Fue en otoño de 1853 cuando solicitó la autorización paterna para trasladarse a Berlín a continuar sus estudios de teología, en un ambiente de «delicadeza y soltura» más afín a su sensibilidad artística: «Tengo que decirte que dos respetos tienen para mí el mismo peso: el respeto a la vida y el respeto al arte...».

En ese tiempo asistió a las lecciones del historiador de la filosofía Kuno Fischer (1824-1907), quien le familiarizó con la doctrina de Kant y le puso en relación con la «primera escuela neokantiana alemana», en la que destacaban filósofos como el propio Fischer, Hermann von Helmholtz (1821-1894), Otto Liebmann (1840-1912) y Friedrich Albert Lange (1828-1875). El neokantismo pretendía la renovación del pensamiento de Kant, centrándose en el estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. Dilthey coincidiría con los pensadores neokantianos en que la filosofía tiene una función epistemológica crítica, ya que su finalidad es poder determinar las condiciones tanto del conocimiento en las ciencias de la naturaleza y del espíritu, como de la experiencia humana en general.

Ya en Berlín y con veinte años, se ocupó del estudio de la historia del cristianismo primitivo durante doce o catorce horas diarias. Pero no se trataba de una investigación sistemática, sino de un trabajo histórico-crítico. No le interesaba lo dogmático, lo revelado, lo sistémico del cristianismo, sino su historia, y aplicaba los métodos de la historia profana a la religiosa, por ejemplo al comparar la vida y el pensamiento romanos con el cristianismo. En este sentido, le influyó de

una manera especial la figura de Leopold von Ranke (1795-1896), a cuyas clases de historia moderna asistió en 1856. Dilthey le consideró «la encarnación misma de la virtud histórica» y de él admiraba el hecho de que «vivía en la contemplación del mundo histórico».

La voluntad es la raíz del derecho y del Estado.

CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

En otoño de 1858, Dilthey escribió que la historia se rige por leyes tan cognoscibles como las de la naturaleza. De este modo anunció su peculiar positivismo, destinado a elaborar un estudio de la historia ajeno a las construcciones a priori, que presentó como una alternativa al idealismo. Su propuesta exigía una metodología de investigación crítica que justificase sus afirmaciones en el estudio de los asuntos concretos de la vida de las personas.

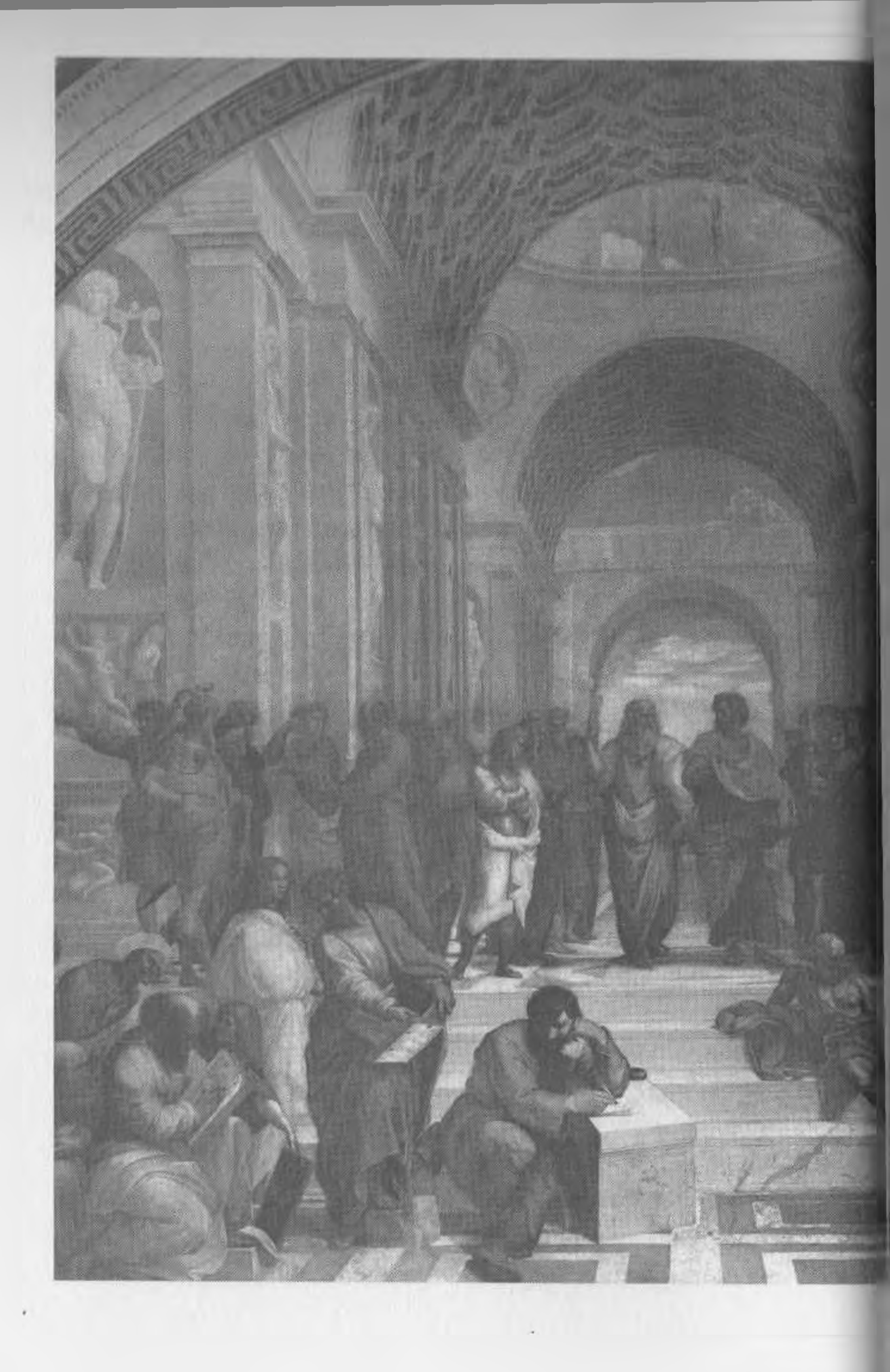
Para no defraudar las expectativas de su padre, que deseaba verlo convertido en pastor protestante, al terminar los estudios teológicos Dilthey se presentó al examen de teología para clérigos y obtuvo el número uno. Sin embargo, tras dar su primer y único sermón en una iglesia parroquial, se dedicó a preparar su habilitación universitaria. En principio abordó el estudio de la filosofía medieval, pero tuvo que dejarlo por molestias oculares mientras leía los antiguos manuscritos. Finalmente, sus inquietudes derivaron hacia la ética de Schleiermacher, tema sobre el que presentó su tesis doctoral (1864). Ese mismo año fue habilitado con un trabajo dedicado a la conciencia moral.

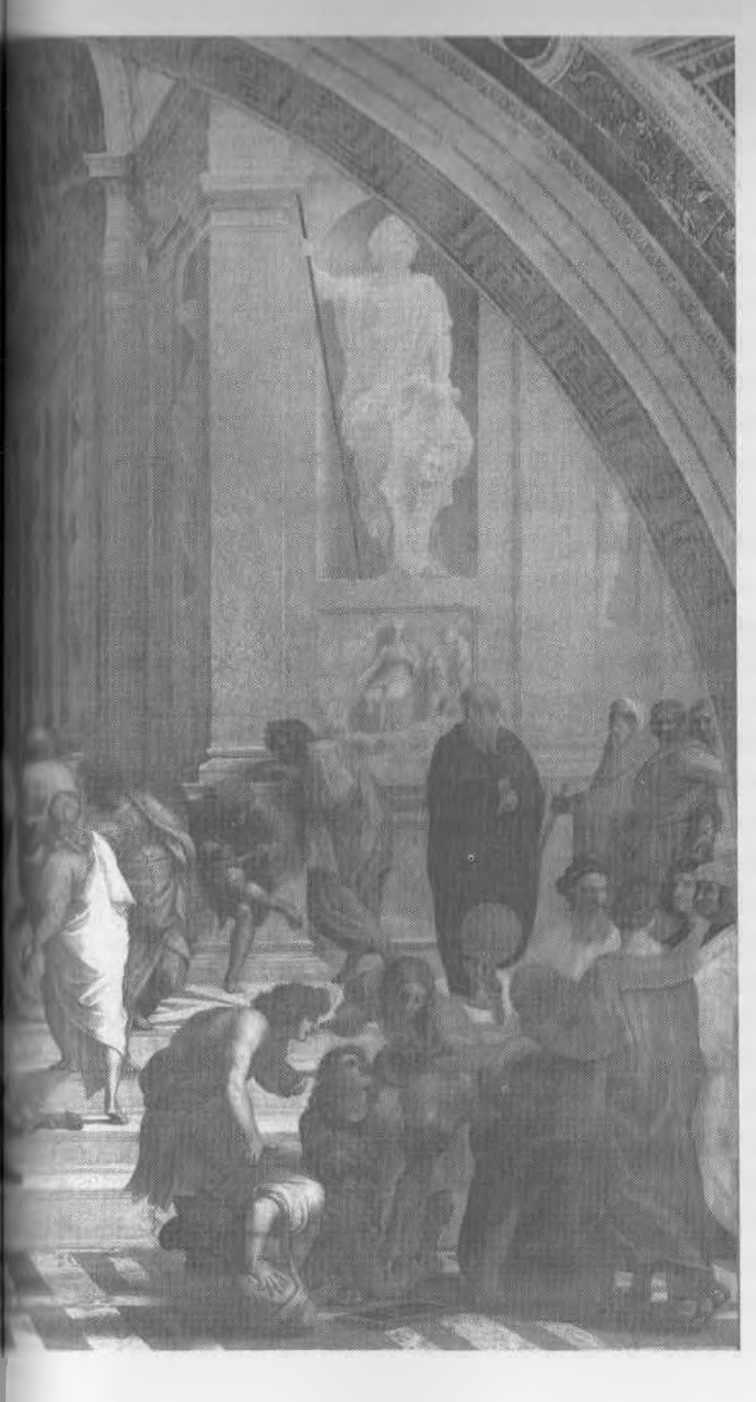
EL SUEÑO DE LA ESCUELA DE ATENAS

El propio Dilthey hizo una introducción personal a su pensamiento en el borrador escrito que se conserva de aquel discur-

so de agradecimiento pronunciado en la fiesta organizada por sus más allegados, con motivo de su setenta cumpleaños. En ese texto, titulado *Sueño*, el pensador alemán dijo que para la ocasión de ese «*symposión* filosófico» prescindía de la dificultad, la limitación y la frialdad que supondría dar forma sistemática a su doctrina, porque prefería expresar poéticamente «el sentido de la vida que ha brotado de la labor filosófica de tantos años», mostrando así tanto el temperamento artístico de su quehacer filosófico como su carácter histórico.

A continuación narró el relato de un sueño que tuvo más de diez años atrás, una noche de verano, en el castillo al que había sido invitado por su amigo Klein-Oels. Tras una conversación filosófica con su anfitrión, al acostarse contempló de nuevo un grabado que reproducía *La escuela de Atenas* (1510-1512), el célebre lienzo del pintor renacentista italiano Rafael Sanzio (1483-1520). Sintió la suave armonía que transmitía esa imagen, que representaba a los sistemas filosóficos en apacible diálogo y no combatiendo a vida o muerte entre ellos, como así había sido a lo largo de toda la historia del pensamiento. Ya dormido, soñó que las figuras de los filósofos retratados se hacían reales y se les sumaban otros posteriores en tres grupos «impulsados por una fuerza interior». A la derecha, los materialistas y positivistas que subordinaban lo espiritual a lo natural o reducían el camino del saber al método de las ciencias naturales (Arquímedes, Ptolomeo, D'Alembert, Comte). Hacia el centro, los idealistas de la libertad y la personalidad (Sócrates, Platón, san Agustín, Descartes, Kant, Schiller, Fichte). A la derecha, las almas poéticas con «sus rostros meditabundos» (Pitágoras, Heráclito, Schelling, Hegel, Goethe). Y entre ellos otras figuras aisladas que «parecían querer mediar en vano entre la penosa renuncia del positivismo a todos los enigmas vitales y la metafísica, entre una conexión que lo determina todo y la libertad de la





La escuela de Atenas (1510-1512), fresco de Rafael Sanzio expuesto en los Museos de la Ciudad del Vaticano, reflejaba para Dilthey una armonía y un equilibrio intelectuales que nunca habían llegado a existir en la filosofía occidental, debido a la inadecuada base de una metafísica universal y especulativa. El resultado fue la anarquía de los múltiples sistemas de pensamiento, que proyectó la sombra del escepticismo en el conocimiento de los asuntos humanos.

persona». Entonces desapareció el suelo que todos pisaban y se sintió angustiado por la lejanía hostil que les separó, y que desagarraba su espíritu y la unidad de la filosofía en tres partes que parecían irreconciliables.

La metafísica como producto histórico

Las imágenes de este sueño histórico y filosófico de Dilthey ofrecen una buena visión de su crítica a la metafísica, de su descripción de la filosofía y la cultura relativista de su momento histórico y, finalmente, del propósito de su investigación.

En primer lugar, Dilthey valoraba que la actitud metafísica respondía a la necesidad de una fuerza interior en el espíritu humano que le impulsaba a buscar la solución al enigma de la vida. Sin embargo, el error del desarrollo histórico de todos los sistemas metafísicos fue realizar esa búsqueda por medio de un saber de validez universal y, por lo tanto, ahistórico, ajeno a la realidad diaria de los individuos. La palabra «metafísica» la acuñó Andrónico de Rodas en el siglo I a.C. en su edición de la obra del filósofo griego Aristóteles (384-322 a.C.), al clasificar los textos dispersos que venían después de los ocho libros que componen su *Física*. Etimológicamente, metafísica procede de la expresión griega *«tá metá ta physiká»*, que literalmente significa «los que están después de la física». La metafísica trata de las determinaciones universales y necesarias de lo existente; por eso, todos los sistemas metafísicos aspiran a ir más allá de la experiencia, ya que no hay nada en esta que presente esas características. Al ser un saber especulativo, la metafísica deja fuera la vida concreta de los hombres, por lo que no puede ofrecer una unidad explicativa del mundo, pues no contempla el carácter transitorio y variable de los vínculos humanos. Se olvida de las experien-

cias humanas, de su sentido trágico del devenir, del fluir del tiempo y el cambio en todas sus relaciones, representaciones, emociones y valores. Sin embargo, para Dilthey, lo que aparece de forma «inmanente», presente detrás de toda metafísica, no es sino esto: unos determinados intereses, proyectos y sentimientos que son el resultado histórico de las relaciones en las que vive cada uno de los hombres.

Es precisamente entonces, al tener conciencia histórica de la conflictiva, cambiante y antagónica historia de los sistemas metafísicos, cuando se pone de manifiesto la imposibilidad de su validez universal. No hay conocimiento fuera del ahora en el que se vive y de las relaciones en las que se teje su urdimbre. El proyecto de la filosofía moderna, desde el racionalismo de René Descartes (1596-1650) hasta la filosofía crítica de Kant, consistió en querer construir una casa del saber sobre bases firmes y sólidas que fueran independientes de las experiencias de vida de los individuos que elaboraban ese saber especulativo. Pero lo que Dilthey observaba al contemplar el espectáculo dejado por la historia del pensamiento, desde la metafísica de Parménides (siglos VI-V a.C.), Platón (h. 427-347) y Aristóteles hasta sus días, pasando por el derecho histórico del espíritu romano, el desarrollo de la visión cristiana del mundo, el Renacimiento (siglos XV-XVI) y la modernidad (siglos XVII-XVIII), no era otra cosa que un desconsolador «campo de ruinas». Así lo expresó en un ensayo publicado en 1911, *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*:

> Volvemos los ojos sobre un inmenso campo de ruinas de tradiciones religiosas, afirmaciones metafísicas, sistemas demostrados: posibilidades de toda índole para fundamentar científicamente, expresar poéticamente o proclamar religiosamente la conexión de las cosas, ha ensayado y probado

unas tras otras el espíritu humano durante muchos siglos, y la investigación histórica, metódica y crítica estudia cada fragmento, cada residuo de esta larga labor de nuestra especie. Cada uno de estos sistemas excluye al otro, cada uno refuta al otro, ninguno es capaz de demostrarse; nada encontramos en las fuentes de la historia de aquella pacífica conversación en *La escuela de Atenas*, de Rafael Sanzio, que fue la expresión de la tendencia ecléctica de aquellos días.

Dos razones para el escepticismo

Uno de los principales motivos que alimentan el escepticismo ante los sistemas metafísicos es que estos aspiran a tener validez con independencia de la situación y las circunstancias en las que se vive, como si estuvieran fuera de la constante variabilidad que acontece en los procesos históricos y en las relaciones humanas. Pero lo cierto es que la historia del pensamiento solo nos muestra «la anarquía de los sistemas filosóficos»: ninguno gobierna sobre los demás, ni son más válidos unos que otros. De ahí que el escepticismo sea «la sombra» de la metafísica, ya que la acompaña como lo que su luz conceptual y abstracta proyecta en las redes de relaciones sociales en las que vivimos. La investigación histórica del pensamiento, la ciencia, la poesía y la religión muestra la constante necesidad que tiene el espíritu humano de buscar «la conexión de las cosas», de la misma manera que nos hace ver que no hay ningún sistema especulativo universalmente válido para cualquiera, en cualquier momento y circunstancia.

La manera de representar las causas primeras de Platón y Aristóteles se vino abajo con el pensamiento cristiano. Este, a su vez, no imaginó que su mundo especulativo cambiara con la ciencia moderna fundada en la experiencia. Incluso Kant,

a pesar de su análisis crítico de los límites de nuestro conocimiento, consideró que «la conciencia metafísica no tenía historia». La originalidad y la profundidad de la comprensión del espíritu que Dilthey propuso mostraba que no solo cambian nuestras representaciones del mundo, sino que es la misma vida anímica la que se va transformando a lo largo de la historia de la humanidad, ya que la vida del espíritu habita única y exclusivamente en su historia real, en sus realizaciones.

Cada sistema metafísico no hace más que representar la situación en la cual un alma ha mirado los enigmas del mundo.

Introducción a las ciencias del espíritu

La otra razón del escepticismo que acompaña a la metafísica es que los humanos están encerrados en sus propias impresiones de las cosas (la experiencia interna), puesto que sus representaciones no son lo mismo que las cosas del mundo externo que pretenden representar, sino una manera de relacionarse con ellas. Tal y como había señalado ya el filósofo empirista escocés David Hume (1711-1776), el propio concepto de «causa» es una relación que solo se justifica en el hecho de que son los humanos quienes la suponen como conexión necesaria entre los fenómenos percibidos, sin ninguna justificación lógica, cuando solo están percibiendo una secuencia de hechos. Este relativismo sitúa la teoría del conocimiento en el punto de vista psicológico que inauguró el sofista griego Protágoras (485-411 a.C.), para quien «el hombre es la medida de todas las cosas».

LAS ALTERNATIVAS AL ESCEPTICISMO

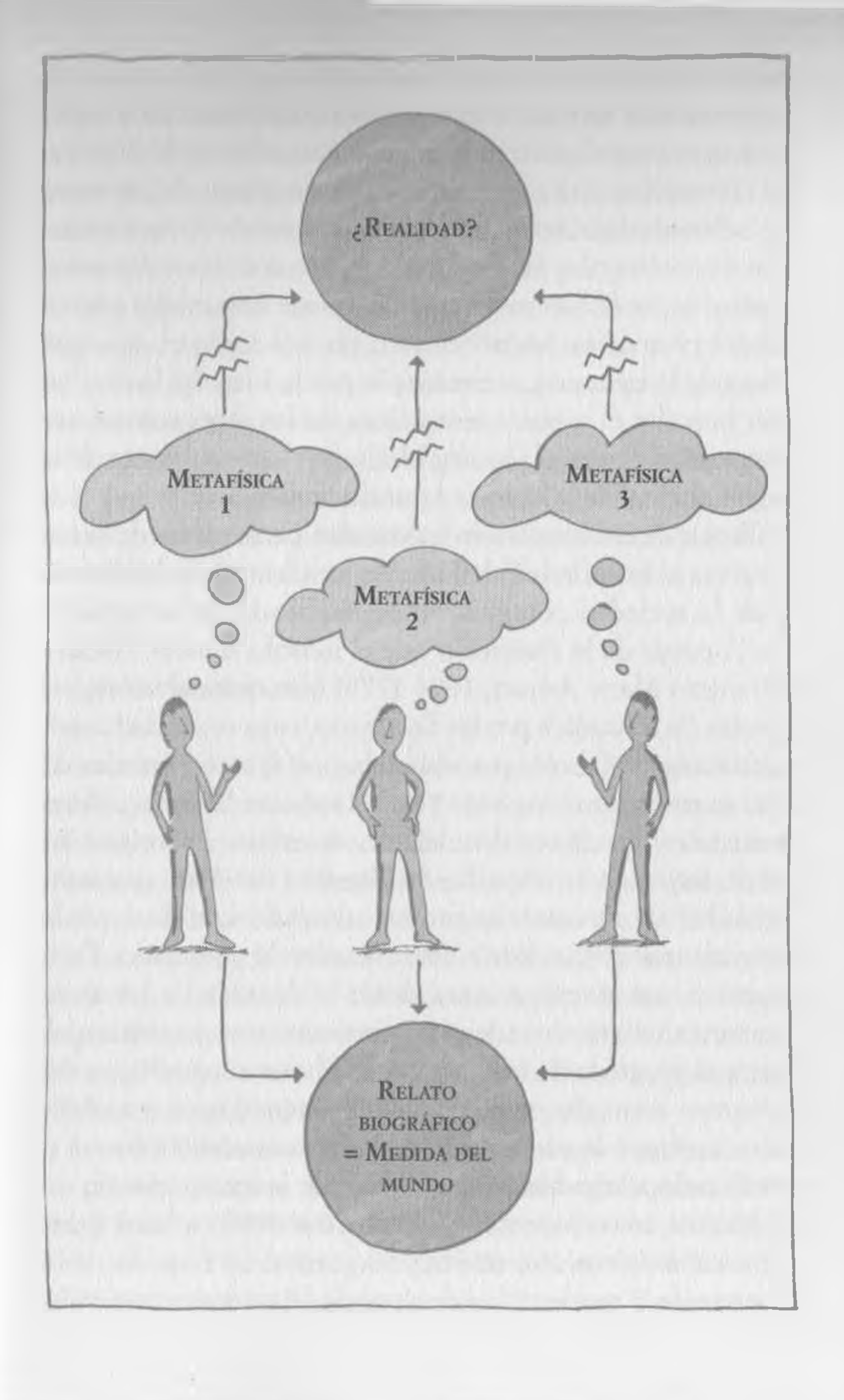
Para oponerse a este planteamiento relativista y contingente, que deja de prestar atención a la posibilidad de alcanzar un

LA EUTANASIA DE LA METAFÍSICA

Dilthey leyó en un texto del poeta Novalis la leyenda de un joven que, «poseído por el afán de penetrar en los secretos de la naturaleza, abandona a su amada, recorre muchos países para hallarse en presencia de la gran diosa Isis y contemplar su maravilloso rostro. Por fin, ya ante la diosa de la naturaleza, levanta el brillante y ligero velo y... es su amada quien cae en sus brazos». Eso mismo era lo que él consideraba que había sucedido con la metafísica cuando, al final de sus variados sistemas históricos, se identificó la actividad que caracterizaba a los filósofos metafísicos con la «epistemología» o teoría del conocimiento. A partir de la modernidad, se extendió la costumbre de que los pensadores dejaran de hacer los viejos discursos ontológicos, en los que aquello por lo que se preguntaban era por la auténtica realidad inteligible del ser de las cosas que subyacía bajo su apariencia sensible. En su lugar, a lo que se dedicaron fue a investigar cómo legitimar y asegurar el valor de las creaciones del propio sujeto que realizaba, desde sí mismo, la construcción del conocimiento del mundo en el que vivía.

El rostro de la metafísica desvelado en su historia

Tras leer en Kant que las ideas metafísicas de alma, mundo y Dios eran conceptos «regulativos» que usaba el sujeto cuando imaginaba cómo sería pensar la realidad sin someterla a condición alguna, Nietzsche interpretó las verdades sobre el mundo como «una suma de relaciones humanas» creadas con metáforas o juegos lingüísticos. Lo que Dilthey afirmaba era que ese cambio de estilo en la actividad filosófica, que paulatinamente supuso la transformación del mundo en el sujeto que lo aprehende, significaba tanto como la «eutanasia de la metafísica». Este buen morir aconteció cuando el ser humano se reconoció a sí mismo detrás de todas aquellas especulaciones, porque lo que se escondía bajo todos los velos y ropajes de los lenguajes conceptuales metafísicos no era sino la complejidad de las relaciones históricas de la vida psíquica total del sujeto, que conoce el mundo al relacionarse con él gracias a la conciencia histórica. Esta era la última palabra de toda metafísica: lo que se buscaba era lo que ya se tenía, era el relato biográfico de uno mismo poniendo la humana medida del mundo.


¿Realidad?
Metafísica 1
Metafísica 2
Metafísica 3
Relato biográfico = Medida del mundo

saber universal y necesario, Platón había creado la metafísica como ciencia racional con su teoría de las Ideas. Tal y como esta se cuenta alegóricamente en la narración de la caverna, la humanidad está representada por un grupo de personas encadenadas que solo pueden mirar al fondo de una gruta, donde contemplan las sombras engañosas de las representaciones de cosas que pasan tras ellos y son iluminadas por un fuego, pero no la verdad de su auténtica realidad, que está fuera de la caverna y es iluminada por la Idea del Bien. Platón buscaba el conocimiento fuera de los fenómenos cambiantes (en el mundo inteligible) y, por lo tanto, fuera de la experiencia y de la historia (mundo sensible).

Tras la emancipación de las ciencias particulares de la naturaleza al final de la Edad Media, las ciencias de la historia y de la sociedad continuaron dependiendo de la metafísica. A partir de la distinción que el filósofo francés Voltaire (François-Marie Arouet, 1694-1778) hizo entre «historia sagrada» (la difundida por las Escrituras, cuya veracidad negó, tildándola de fabulosa) e «historia profana» (el estudio de documentos, monumentos y otros indicios historiográficos materiales), los ilustrados dejaron de utilizar la antigua interpretación de san Agustín de Hipona (354-430), que concebía la historia como un proceso abocado a un final que la Providencia divina había determinado de antemano. Desplazaron sus investigaciones desde la divinidad a los seres humanos, ocupándose de cómo orientan estos sus relaciones hacia el progreso de la humanidad. El nuevo paradigma del progreso asentado en el discurso epistemológico y metafísico, sustituyó la concepción de la historia como informe o testimonio, como historia de datos, por la interpretación de la historia como sistema, es decir, de acuerdo a unos principios ahistóricos universales y necesarios. La filosofía de la historia de la modernidad desconocía la auténtica conexión

entre los hechos en el mundo histórico cuando pretendía hallar el sentido ideal que precede o subyace a la historia. Para Dilthey, es la razón misma la que se forma y se construye en la historia como un producto social resultado de la misma actividad humana. Solo dejando de lado los relatos universales y necesarios que aspiran a un punto de vista externo a la situación concreta en la que se vive, la historia deja de pensarse como una representación del orden del mundo humano y pasa a concebirse como comunicación de la experiencia integra de la vida de las personas.

Cuando investigó el hecho histórico del auge del escepticismo en el tránsito entre los siglos XVIII y XIX, Dilthey analizó tres posibles alternativas a la razón ilustrada: el Romanticismo, el positivismo y la escuela histórica alemana.

El «genio» romántico

El movimiento del pensamiento surgido con el ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) y prolongado en el Romanticismo se enfrentó con sus nuevas ideas y emociones al racionalismo de la Ilustración. Frente al concepto de la razón como la única fuente de conocimiento y guía de la moral, los románticos reivindicaron el valor de la fantasía y el sentimiento. Y contra la visión ilustrada de la historia, dirigida por principios universales y necesarios, reivindicaron un devenir histórico contingente, resultado de las experiencias y relaciones particulares de sus protagonistas.

Lo que Dilthey valoraba en el movimiento romántico de los grandes literatos alemanes como Lessing, Goethe, Friedrich Schiller (1759-1805), Novalis (Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg, 1772-1801) y Friedrich Hölderlin (1770-1843), era su llamada de atención sobre las expresio-

nes históricas concretas del mundo espiritual de los hombres. Continuando la defensa de Herder de la individualidad en el estudio de la historia, Dilthey se dedicó al estudio de los grandes hombres que encarnaban el sentido de la historia de la época a la que pertenecían. Así, por ejemplo, en 1860 ganó un concurso con un ensayo sobre la hermenéutica de Schleiermacher y el jurado admiró la brillantez de sus reflexiones hasta el punto de que le pagaron el doble de la cantidad original del premio.

El estudio biográfico de grandes personalidades históricas emprendido por Dilthey cumplió la función de sustituir a las ideas y normas que habían pretendido tener una validez universal y necesaria en los relatos históricos de los ilustrados. Mediante la comprensión de sus relatos de vida, se podía aprender qué significan la poesía, la religión o la filosofía en una época determinada y de una manera más auténtica. Y era en el estudio de esas biografías donde se podía conocer la grandeza y también la tragedia de.los acontecimientos históricos. Había, pues, un componente estético en el sentimiento que reconocía el valor de estas figuras emblemáticas para interpretar una actitud general ante el mundo que les tocó vivir, un «talante vital» inmerso en lo que Dilthey denominó *Weltanschaunng* o concepción del mundo, que «se convierte en fundamento de apreciación de la vida y de la comprensión del mundo».

Este sentimiento de vinculación al mundo concreto era la única herramienta conceptual histórica adecuada para conocer el desarrollo real y efectivo del espíritu humano en el tiempo, alejándose así de las especulaciones abstractas acerca del «espíritu objetivo» (realización del espíritu en el mundo) del que habló Hegel en *Fenomenología del espíritu* (1807). Sin embargo, consideraba que los románticos, en su admiración por los griegos del período clásico (si-

glos V-IV a.C.) y en su exaltación del «genio» creador como un ideal máximo de lo que el espíritu puede realizar, se habían quedado atrapados en ese ideal de un pasado idolatrado. Al reavivarlo de una forma abstracta y entregarse sin resistencia a él, no podían dirigirse hacia su futuro con una voluntad propia. Lo que Dilthey quería era que la comprensión del pasado sirviera como fuerza para configurar el futuro.

El positivismo de la escuela histórica

Frente a ese residuo de abstracción metafísica presente entre los románticos, Dilthey se situó al lado del positivismo de Comte y James Stuart Mill, defendiendo la necesidad de una investigación empírica de las realidades concretas. Pero no coincidió con ellos en su reducción y subordinación de todo lo humano al método de las ciencias naturales, como si fuera el único procedimiento válido para estudiar el mundo humano. Él aspiraba a un positivismo más amplio, que integrase también la experiencia total de la vida interna de las personas, y valoraba que solo en la escuela histórica podían liberarse la conciencia y la ciencia históricas.

La escuela histórica alemana fue un movimiento de historiadores que se desentendieron del intento de construir las ciencias del espíritu desde la falsa apariencia de la metafísica. Estudiaron la realidad social en la historia y se distanciaron de la visión estática ilustrada en las ciencias morales y políticas, cuyos presupuestos procedían de las ciencias naturales, en especial de la interpretación mecanicista del universo del británico Isaac Newton (1643-1727). Al extender este mecanicismo a lo humano en los siglos XVII y XVIII se encontraron con la resistencia de los hechos históricos, sociales y morales, y se empezó a pensar en la especificidad de la vida

humana. Los filósofos Gianbattista Vico (1668-1744), Voltaire, Montesquieu (Charles Louis de Secondat, 1689-1755), Nicolas de Condorcet (1743-1794) y David Hume, así como el poeta Lessing, entre otros, introdujeron los ingredientes necesarios para comenzar a pensar históricamente la realidad dinámica de la vida humana.

Si para su proyecto de una crítica de la razón pura Kant partió del hecho de las ciencias de la naturaleza encarnado en Newton, para su crítica de la razón histórica, Dilthey encontró el hecho bruto de las ciencias del espíritu en las investigaciones de la escuela histórica sobre la historia del derecho, la política, el lenguaje, la literatura, el arte, la religión, etc. Sin embargo, lamentó su estudio de los fenómenos históricos como mera relación de acontecimientos, sin ponerlos en conexión con el análisis de la totalidad de la vida psíquica. A los historicistas les faltaba su fundamento filosófico, es decir, una relación con la teoría del conocimiento y la psicología. Por eso, a pesar de su mirada histórica y del uso del método comparado, el mismo que venía dando buenos frutos en las ciencias biológicas y —ya desde Aristóteles— en la ciencia política, la escuela histórica no consiguió dotar a las ciencias del espíritu de la autonomía necesaria para influir en la vida de las personas. El resultado fue una sensación de niebla en el uso de las categorías históricas.

Al limitarse a observar los hechos históricos, la labor de la escuela histórica fue un mero positivismo de los datos, por eso se perdió en ellos, porque no se constituyó en un auténtico pensar histórico para hablar de las relaciones entre ellos. Para evitar las nebulosas de los conceptos, Dilthey intentó su propia fundamentación filosófica del principio de la escuela histórica. Trató de fundar las relaciones dentro de las ciencias del espíritu en la conexión interna del propio espíritu; y lo hizo mostrando que se podía captar lo individual,

la singularidad histórica de la vida de las personas, como expresión de una estructuración de la vida humana.

EL VALOR DEL RELATIVISMO FILOSÓFICO

A mediados del siglo XIX, la filosofía corría el riesgo de quedarse sin actividad con la paulatina autonomía de las ciencias particulares. A la vez que «el cinturón metafísico del mundo» aflojaba su cerco en torno a los pensadores modernos, las investigaciones científico-naturales iban penetrando con mayor intensidad en las preguntas acerca del ser humano. En esa situación, la actividad filosófica encontró su sentido en la constitución de las ciencias del espíritu, donde la autoconciencia juega un papel protagonista y restaura la esperanza en el fortalecimiento de la filosofía como teoría del conocimiento de los vínculos humanos dentro de la historia.

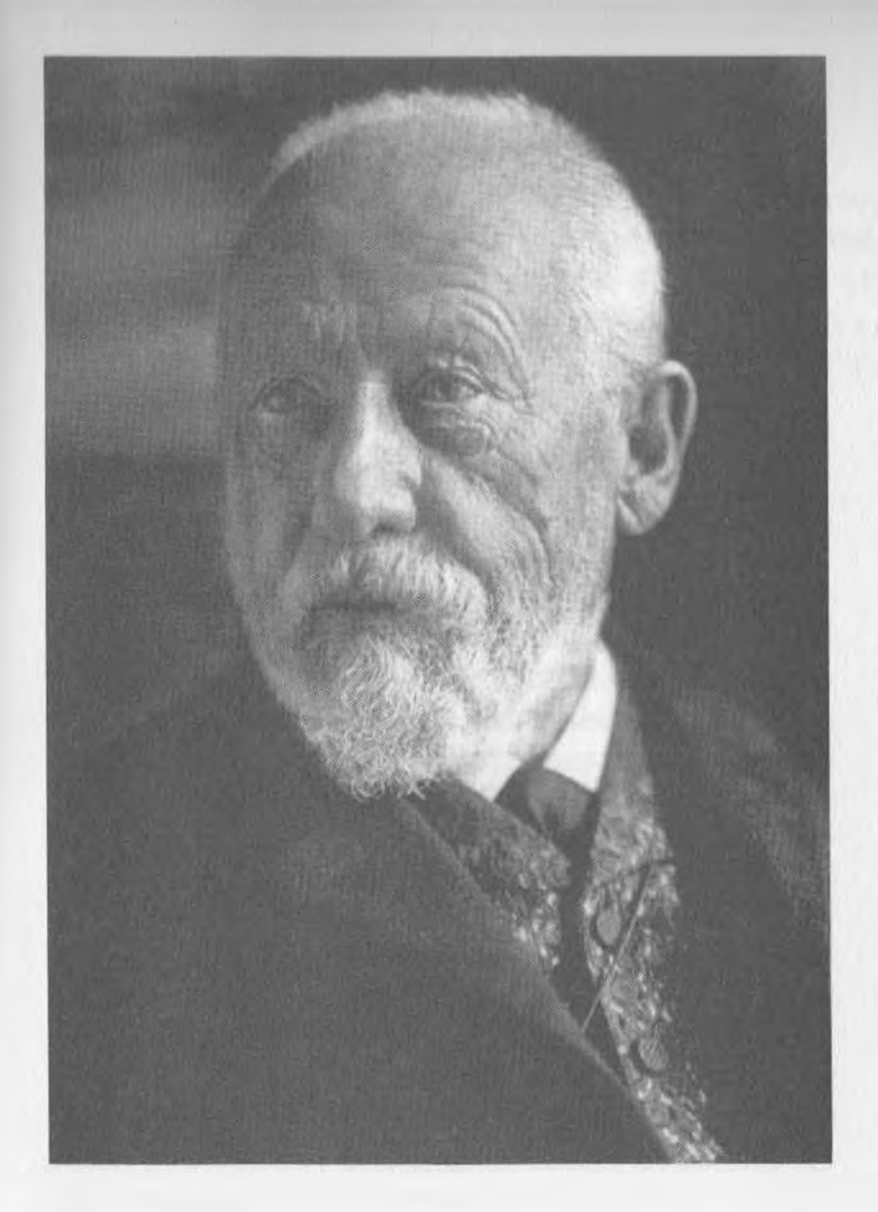
La cultura del siglo XIX, en la que creció esta filosofía de la concepción histórica y relativista de las relaciones humanas, mostró su interés por las cosas de acá, las que son reales y no meras especulaciones indemostrables. Usaba los métodos de las ciencias naturales para ejercitar su dominio del mundo mediante las leyes de la mecánica y el control de los procesos químicos cuantificables. Era una cultura que había dejado de creer en un orden inalterable de las organizaciones sociales y que aspiraba a transformarlas mediante el desarrollo de la industria y el comercio, la conciencia de los derechos de las personas y el estudio independiente de las ciencias del espíritu con los métodos científicos que antes se aplicaban a la naturaleza. Así nació el ideal de transformar la sociedad de acuerdo a leyes naturales-sociales, de acuerdo con el pensamiento sociológico positivista de Comte y Stuart Mill. Y también fue entonces otro el sujeto que protagonizó esa

planificada transformación social: el rol que antes desempeñaron sus príncipes, en ese momento lo representó la gente, los pueblos, que eran los que se suponía que aplicarían las leyes de la vida social.

Dilthey recupera a Protágoras

Dilthey comparaba esas transformaciones del siglo XIX con la revolución intelectual escéptica del movimiento sofista, gracias al cual los griegos del siglo V a.C. descubrieron, junto a la naturaleza, el mundo del espíritu.

El escepticismo que surgió tras las especulaciones metafísicas de los filósofos presocráticos y con los cambios sociales y políticos que dieron lugar a la democracia ateniense (tras la victoria griega sobre los persas en las guerras médicas (499-449 a.C.), durante el llamado Siglo de Pericles) provocó una transformación de los proyectos, intereses y sentimientos que contribuyó decisivamente al cambio de aquella realidad social. Este proceso dio lugar a la aparición de una nueva y brillante clase profesional, los sofistas. Su actividad respondió a la demanda de una formación ciudadana específica en las técnicas de los usos del lenguaje para formar a los nuevos gobernantes, es decir, para la actividad relacionada con la vida política en la *polis* (ciudad-Estado). Con los sofistas, maestros de cultura, los griegos iniciaron su reflexión antropológica, descubrieron el mundo espiritual e introdujeron la retórica, el arte del buen decir, como el método que estableció el fundamento del conocimiento racional acerca de cómo preferimos actuar. Fue Protágoras, amigo personal de Pericles, quien inició esta conmoción de los conceptos científicos con su famosa fórmula del *homo mensura* o *ánthrōpos métron*: «el hombre es la medida de todas las cosas». Este relativismo



La filosofía de Wilhelm Dilthey —sobre estas líneas, fotografiado en 1905— renovó el pensamiento alemán y europeo de la segunda mitad del siglo XIX. En sus investigaciones sobre el carácter histórico de las relaciones humanas dejó a un lado las viejas especulaciones conceptuales sobre la historia de Hegel y su seguidor, Marx. En su lugar, llamó la atención sobre la complejidad y el dinamismo de las experiencias reales de las personas y su poder para crear estilos de vida en común.

sugería que todo conocimiento es fruto de las redes de relaciones que las personas mantienen con sus entornos, sentando así las bases para la crítica a toda la especulación metafísica que aspirase a encontrar parámetros independientes de las experiencias de los individuos.

> **El juego con posibilidades indefinidas deja al espíritu gozar su soberanía y le da a su vez el dolor de su vacuidad.**
>
> *La cultura actual y la filosofía*

Dilthey interpretaba su propio proyecto de investigación en sintonía con el quehacer de los sofistas. Al intentar concebir el alcance del poder del espíritu sobre sus realizaciones mediante una crítica de la razón histórica, se veía a sí mismo como heredero del escepticismo de Protágoras. La metafísica fue un momento necesario en el crecimiento del espíritu entre los pueblos europeos. Para superarla, abandonó las abstracciones especulativas sobre las conciencias aisladas en sus propias representaciones mentales y habló de lo que son la naturaleza y la historia para la totalidad de los hechos de la conciencia. Estos últimos hacen que la realidad de la experiencia interna sea como es dentro del juego de posibilidades abierto en los vínculos sociales. Todo conocimiento es relativo, está situado en una encrucijada histórica. Esos son sus límites y ese es su poder: su saber hacer relaciones, conexiones entre las cosas con las que crear la propia medida del mundo.

Las virtudes del relativismo filosófico

La conciencia histórica de la relatividad de toda forma histórica de vida resolvía el drama de la conciencia desgarrada por el «dolor del vacío» que le producía la disonancia entre la soberanía del pensamiento científico y la perplejidad del

espíritu desconcertado acerca de sí mismo. ¿Cuál era esa perplejidad en la que se encontraba el espíritu en el siglo XIX?

Dilthey llamó la atención sobre el elemento trágico que se esconde tras el afán de conocer, una contradicción entre «querer» encontrar la respuesta definitiva, universal y necesaria acerca de cuál de todas las convicciones de la historia humana es la válida, y no «poder» hacerlo, ya que todas las afirmaciones acerca de los fines de la acción y del valor de la vida son limitadas y relativas, están condicionadas por las circunstancias históricas en la que aparecen, son provisionales y dependen de la época en la que surgen. La característica más relevante en el espíritu de su época tenía «como supuesto el dominio del espíritu científico sobre la tierra». ¿Cómo es posible conciliar la libertad de las personas con la necesaria conexión de las ciencias naturales que lo determina todo? Ahí aparecía el sentimiento de «dolor del vacío»: cuando todo lo sólido acerca de cómo hay que vivir se desvanece en el aire y se torna vacilante, la conciencia de la anarquía de las convicciones humanas a lo largo de la historia produce inseguridad acerca de cómo debemos y queremos vivir. Entonces, la poesía y la literatura ocupan el lugar que el pensamiento y la conciencia histórica del mismo han dejado vacíos.

Ante la libertad sin límites para elegir cómo se quiere construir la convivencia entre las personas, el espíritu se siente emancipado de las determinaciones de la naturaleza, pero también sin respuestas y sin un conocimiento suficiente de sí mismo que le dé garantías al respecto de cómo debe actuar en el mundo y en su vida. Cuanto más cree que sabe dar cuenta de la naturaleza no humana, con el poder que le dan sus conocimientos en el ámbito de las ciencias naturales, más difícil y cruel le resulta asumir que todas las especulaciones acerca de la solución del enigma de la vida se pierden, una y otra vez, como en una «nebulosa» en la que el

ser humano experimenta la conciencia de su fragilidad. Dilthey deseaba acabar con aquella incertidumbre sobre cómo legitimar la creencia en el poder del espíritu al «resolver el problema de encontrar en lo relativo la validez universal, en el pasado un futuro firme». Con sosiego y en armonía, continuó la conversación abierta en la humanidad sobre la confianza en el poder de la razón para hacer más libres a las personas en sus pensamientos, en sus valoraciones y en el ejercicio autónomo de su voluntad. Para hacer real el poder de los individuos sobre sus vidas y sobre la sociedad, proyectó fundamentar las ciencias del espíritu mediante una crítica de la razón histórica que partiera de las investigaciones de la escuela histórica.

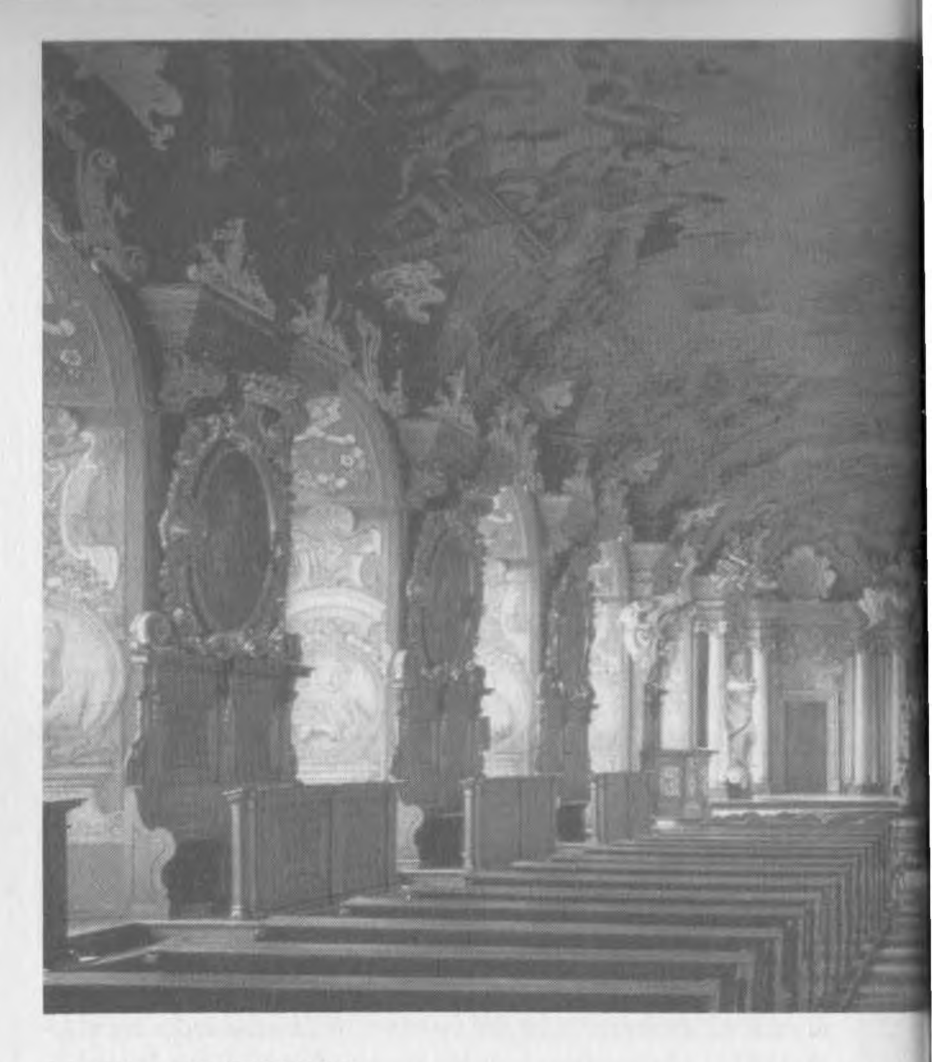
Capítulo 2

LA AUTONOMÍA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

La polémica de los métodos giró en torno al problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu, a las que se quiso dotar de autonomía frente a las ciencias de la naturaleza. La clave la dio el procedimiento de investigación: la naturaleza se «explica», mientras que el espíritu se «comprende».

Entre 1865 y 1867 Dilthey enseñó lógica e historia de la filosofía en Berlín. Tras pasar un curso en la Universidad de Basilea (Suiza), en 1869 regresó a Alemania como profesor adjunto en la Universidad de Kiel y publicó el primer volumen de su *Vida de Schleiermacher*. Dos años después aceptó la cátedra de filosofía en la Universidad de Breslau, donde permaneció hasta 1883. En ese período conoció a Käte Püttmann, con quien terminaría casándose en 1875. Fruto de esa unión nacerían sus tres hijos.

También en Breslau publicó el ensayo *Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado* (1875) y la primera y única parte editada de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, en 1883. Mientras estaba ultimando los detalles para la publicación de la obra, aceptó el ofrecimiento de la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín que en su momento ocuparon personalidades tan emblemáticas como Fichte, Hegel y Schelling. Dilthey trabajó en ella como catedrático hasta jubilarse en 1907, después de más de cuarenta años como profesor e investigador.



LA VIDA EN BRESLAU

Tras la Segunda Guerra Mundial, las regiones prusianas de Silesia, Pomerania y Prusia Oriental pasaron a jurisdicción de Polonia. En la primera de ellas se encuentra la ciudad de Wroclaw, que en alemán recibía el nombre de Breslau. La universidad local data de 1702 y en la segunda mitad del siglo XIX figuraba entre los centros de investigación y enseñanza más prestigiosos de Alemania. En ella ejerció Dilthey como docente durante doce años. Aparte de



las tareas docentes, durante este período realizó el filósofo una intensa actividad intelectual. Además, ese tiempo resultó trascendental para su vida privada, puesto que allí conoció a su esposa, Kate, y formó una familia. Sobre estas líneas puede verse la Sala de Asambleas Leopoldiana de la universidad, de cuya barroca decoración se encargaron el escultor Franz Joseph Mangold y el pintor Johann Christoph Handke.

Desde el inicio de su labor docente como *Privatdozent* en el semestre de invierno del curso 1864-1865, Dilthey orientó su actividad como profesor a pensar en el problema de la racionalidad de los asuntos humanos.

Mientras Kant concibió la razón desde el punto de vista del «sujeto trascendental» (la conciencia individual que construye el conocimiento sumando las formas a priori de la sensibilidad a las sensaciones y las del entendimiento a los conceptos); Hegel como «espíritu absoluto» (el momento de mayor desarrollo de la conciencia histórica de la humanidad, en el que la vida espiritual hace de sí misma el objeto de su actividad reflexiva en el arte, la religión y la filosofía); Comte como «estructura científica» (el desarrollo sociológico de la inteligencia humana en sus diversos sistemas de ideas hasta alcanzar su fundamentación en el ideal científico positivista, basado en el método de estudio de las ciencias naturales) y Soren Kierkegaard (1813-1855) como «espíritu existente» (un «sí-mismo» real, opuesto al del idealismo especulativo, concebido como «una relación que se relaciona consigo misma», como la actividad misma de relacionarse con las maneras reales y concretas de estar en el mundo); Dilthey desarrolló la interpretación de la razón como «conciencia histórica» para resolver el problema del progresivo empobrecimiento del espíritu humano producido por la racionalización del universo en las ciencias naturales durante los siglos XVII-XVIII. Por eso, quiso hacer de la comprensión empática de la historia de las vidas concretas de las personas en comunidades e instituciones, una fuerza para configurar el futuro con alegría y confianza, de manera que la labor de reavivar el pasado tuviera como finalidad incrementar el poder del espíritu humano para

actuar de acuerdo a fines y proyectos de vida con una firme voluntad propia:

> Si la naturaleza humana quiere poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia humana, solo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica, tendrá que cobrar conciencia, de una manera comprensiva, de las manifestaciones máximas de sí misma y sacar de aquí los ideales concretos de un porvenir más bello y más libre. La totalidad de la naturaleza humana solo se halla en la historia; el individuo cobra conciencia y se regocija cuando conjura en sí los espíritus del pasado.

Dilthey se dedicó a fundamentar los estudios de la escuela histórica y de las ciencias particulares de la sociedad que se ocupaban de la historia, la política, la jurisprudencia, la economía política, la teología, la literatura o el arte. Al inaugurar su larga carrera como profesor en el invierno de 1864, el tema que propuso a los estudiantes fue la lógica, pero atendiendo a la historia y también al método de investigación de esas ciencias particulares. En el texto *Compendio de lógica y sistema de las ciencias filosóficas*, que escribió para sus alumnos, ya esbozaba el programa de investigación de su «crítica de la razón histórica» y las ideas que posteriormente desarrollaría en *Introducción a las ciencias del espíritu*, su célebre *Einleitung*.

De la abstracción a la «autognosis»

El impacto que le produjo leer con dieciséis años las *Lecciones de lógica* (1800) de Kant fue el origen de sus investigaciones filosóficas. El peso de la lógica frente a la retórica en la filoso-

fía occidental (desde Platón y Aristóteles hasta Kant, Hegel y el mismo Dilthey) orientó la metodología de la investigación científica hacia el trabajo intelectual de contemplación, descubrimiento y representación de leyes causales «universales» y «necesarias». Como hombre de su tiempo, Dilthey se dedicó a investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico de las personas y su historia, a la manera en que Kant lo hizo en el siglo anterior en relación a las ciencias de la naturaleza que Newton había reconducido por un camino seguro al sistematizar la física mecanicista con las leyes del movimiento y la gravitación universal. Sin embargo, al reivindicar un pensamiento relativo a las situaciones reales y completas de las experiencias de vida de las personas que superara los límites del proyecto de la modernidad (realizado desde una conciencia aislada y abstracta), fue uno de los filósofos que abrieron el programa de investigación de las ciencias sociales y la filosofía del siglo XX. Si Kant dijo que Rousseau era el Newton del mundo moral, algunos autores quisieron ver en Dilthey al Newton del mundo histórico.

Solo mediante la autorreflexión, la autognosis, hallamos en nosotros la unidad y continuidad de la vida que soporta y mantiene todas esas relaciones.
INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

El filósofo de Biebrich se propuso como tarea «hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu, dentro de la formación del pensamiento filosófico, frente al predominio de las ciencias de la naturaleza», así como llamar la atención sobre el valor y «el alcance que para la filosofía podían tener los conocimientos contenidos en aquellas». Como la actividad filosófica buscaba la «conexión» entre el conocimiento de nuestras representaciones de la realidad, la fijación de valores y la elección de fines, era el mejor instrumento para la libertad del sujeto a partir de las investigaciones de las

ciencias particulares, y solo en ella se hacía realidad el «anhelo humano de libertad en la actividad racional». Por eso, Dilthey consideraba la filosofía como algo más que pensamiento o lógica, ya que «constituye el principio de plasmación autónoma de la persona en sociedad» al usar el método de análisis de los productos y funciones de la humanidad denominado «autognosis»: la conciencia de sí o autoconocimiento histórico de la experiencia total del hombre unitario.

EL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA

Dilthey dedicó su extenso trabajo sobre la historia de la ciencia y del pensamiento en Occidente a estudiar cómo han desarrollado las personas sus maneras de comprender qué hacen cuando se dedican a la actividad de investigar la realidad a partir de la experiencia del mundo. Antes de que fuera inaugurada la actividad científica y filosófica entre los pensadores presocráticos, los griegos se situaban ante el problema de la caducidad de las cosas, que se manifestaban cambiantes y variables, preguntándose «qué acontecerá». Para responder a esta cuestión, contaban con el recurso de los oráculos, acudían a la adivinación —por ejemplo, mediante el examen de las entrañas de animales sacrificados— y también usaban las narraciones míticas, la poesía lírica, la historia y la sabiduría de las sentencias legadas por los Siete Sabios de Grecia (Cleóbulo de Lindos, Solón de Atenas, Quilón de Esparta, Bías de Priene, Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene y Periandro de Corinto; siglos VII-VI a.C.). El poder de aquella realidad oculta tras las apariencias y que todo lo gobernaba, se interpretaba como *moîra* o destino, como lo que tiene que ser porque es lo que toca en suerte.

Las personas no contaban con un camino para acceder a ese poder oculto, latente, y no podían hacer otra cosa que recibir los designios de los dioses a través de los oráculos. Tenían que esperar a que los poderes ocultos se manifestaran, y a lo más que podían aspirar era a propiciar esa aparición y conseguir el favor de las divinidades al someterse a ellas.

El origen del «método» y de la «naturaleza»

El origen del método de investigación en las ciencias de la naturaleza que surge con la revolución científica de los siglos XVII-XVIII se sitúa en el desarrollo de la actividad filosófica y científica entre los antiguos griegos, durante el período comprendido entre los siglos VII y IV a.C. En aquella situación histórica, ciertos personajes aportaron una nueva actitud intelectual que supuso el comienzo de la «teoría». Esta manera diferente de vincularse a la realidad consistió en inventar el juego lingüístico de la abstracción, y les llevó a crear la idea de *physis* («naturaleza»), que concibieron como esa realidad estable que subyacía a todos los procesos y solucionaba el problema del cambio y la caducidad de las cosas. Así comenzó el hábito intelectual de hablar sobre la realidad natural como lo que daba su consistencia e identidad a todo cuanto existía y de la que también dependía el espíritu en sus manifestaciones. La naturaleza daba su razón de ser y su principio de gobierno («*arkhé*») a las cosas existentes en un mundo que se presentaba bajo el signo de la caducidad y la variación. Aquellos griegos inventaron el arte conceptual de la abstracción al decir que, en el fondo, todo respondía a una misma identidad, todo era agua (Tales de Mileto), números (Pitágoras), «ser» (Parménides) o devenir (Heráclito). Ese «todo» era la naturaleza de las cosas. Así

iniciaron un camino de ida, de desvelamiento de lo oculto, y un camino de vuelta desde esa realidad latente al ámbito de lo patente, de lo cotidiano. La palabra «método» procede del griego μέθοδος y significa «el camino para llegar a un lugar». Esos primeros filósofos y científicos crearon el método de investigación racional cuestionando cómo se comportan y cómo se comportarán de suyo las cosas para acceder por ellos mismos a una investigación de la auténtica realidad. Es lo que Wilhelm Nestlé (1865-1959) llamó el tránsito «del mito al *logos*».

Posteriormente aparecieron los sofistas (siglo V a.C.), que defendían la autonomía del ser humano frente a la naturaleza, un planteamiento antropológico que Platón dejó de lado para proponer, con su metáfora de la visión, que el camino hacia el conocimiento verdadero solo podía ser recorrido por el alma racional cuando se desprendía de las sombras del mundo sensible, con toda su diversidad de experiencias, y se aproximaba a la luz del mundo inteligible de las Ideas con la «teoría» (la unidad de la visión intelectual de las Formas Puras que eran la causa de todo cuanto existe y también de su conocimiento científico). La ciencia concebida como *episteme*, como conocimiento o mirada intelectual de la forma de la auténtica realidad, se expresaba en conceptos universales y necesarios, ajenos a la historicidad de las experiencias humanas. Así fue como surgieron en las teorías metafísicas y epistemológicas los dualismos que escinden la realidad y el conocimiento en dos ámbitos: «teoría» y «práctica», «razón» y «sentidos», «universal» y «particular», «necesario» y «contingente», «esencia» y «existencia», «forma» y «materia», «verdadero» y «falso».

Aristóteles, discípulo de Platón, quiso corregir —al menos en parte— la duplicación de la realidad en un mundo físico y otro metafísico. Situó las formas platónicas en la

materia (según su «teoría hilemórfica», los seres reales individuales están constituidos por la unidad intrínseca de materia y forma), distinguió entre «sustancia» (la realidad física existente bajo las apariencias, siempre inmutable) y «accidente» (los rasgos y características que distinguen a la sustancia) y explicó el cambio y el movimiento en la realidad como el tránsito de ser en «potencia» (tener la posibilidad de llegar a ser algo) a ser en «acto» (realizar esa posibilidad), a partir de cuatro causas: material (aquello a partir de lo cual se produce la cosa), formal (el modelo organizativo que la estructura), eficiente (el acto que da lugar a su existencia) y final (el objetivo para el cual se produce). De acuerdo con Aristóteles, hacer ciencia significaba hablar según las diez categorías o modos de pensar (sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado o hábito y acción) que hacían posible estudiar las realidades individuales al incluirlas dentro de sus formas lógicas.

La invención de la «conciencia lógica»

Según Dilthey, fue Aristóteles quien creó la «conciencia lógica», que gobernó la actividad científica a partir de él e hizo posible el progreso de las ciencias positivas, al continuar la concepción platónica del conocimiento como visión intelectual de las cosas y estudiar los conceptos, las categorías, el análisis de los juicios y las formas de los razonamientos.

Los conceptos eran el resultado de un proceso de abstracción cuyo comienzo estaba en la experiencia (las formas sensibles de las cosas se quedaban en la mente como un anillo dejaba su huella en una tablilla de cera). La manera aristotélica de concebir la ciencia según el principio de causalidad (todo hecho de la realidad tiene una causa eficiente)

y sistematizando lo concreto y particular bajo los principios universales y necesarios de las leyes generales y abstractas, primero propició el desarrollo de las ciencias particulares en el período helenístico (siglos IV-I a.C.), bajo el predominio intelectual de Alejandría (Egipto), y después se prolongó durante la Edad Media (siglos V-XV) con la escolástica, una concepción cristiana del mundo que basó su defensa racional de la fe religiosa en dos autoridades destacadas: la de Aristóteles y la de santo Tomás de Aquino (1225-1274). Para esta legitimación de la fe con la razón, en la escolástica se utilizó como método el razonamiento silogístico (deducción que parte de dos enunciados iniciales o premisas para llegar a un tercer enunciado o conclusión, lógicamente necesario), al que se concebía como *ars justificandi*, un arte para exponer y justificar los principios universales que o bien ya eran conocidos por medio de la fe, o bien estaban refrendados por la autoridad de Aristóteles o de la iglesia.

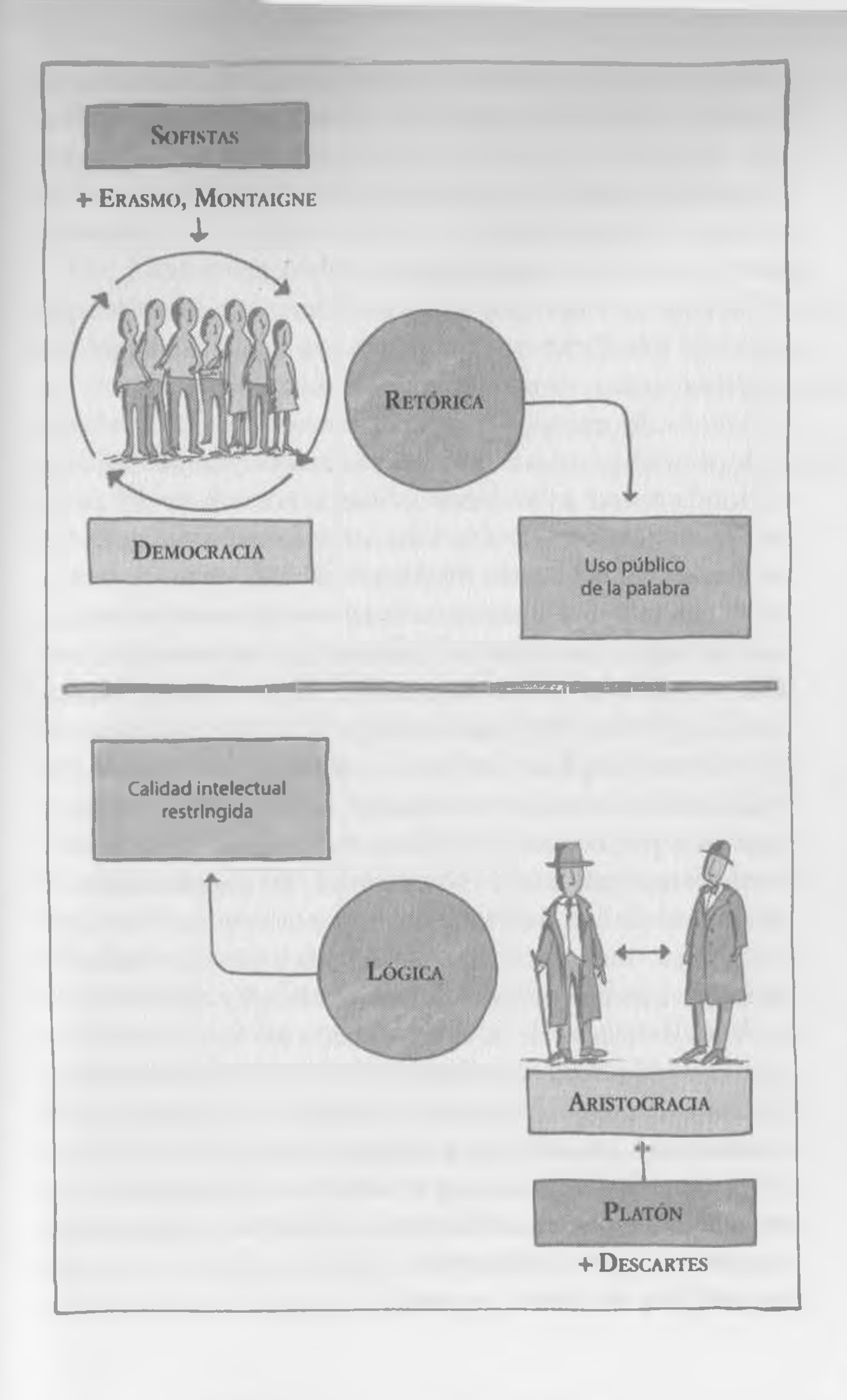
Surgida del desarrollo de las ciencias particulares al final de la Edad Media y en el Renacimiento (siglos XV-XVI), la revolución científica de la modernidad, de orientación mecanicista (afirmaba que todo fenómeno natural tenía una causa física inherente a la propia naturaleza), buscó un nuevo criterio de verdad que sustituyera al criterio de autoridad de Aristóteles y la iglesia, así como un nuevo método que diera autonomía a las ciencias de la naturaleza y legitimara la construcción de la nueva casa del saber por parte del sujeto del conocimiento. Se pretendía reemplazar el viejo estilo del silogismo con un *ars inveniendi*, o arte para descubrir las nuevas verdades del sistema de ideas y creencias que se estaba creando. Esta búsqueda provocó el desarrollo de dos programas de investigación acerca de la fundamentación y los métodos de las ciencias de la naturaleza: el empirismo y el racionalismo. Representantes iniciales de ambos fueron,

LÓGICA VERSUS RETÓRICA: LAS IMPLICACIONES SOCIALES DEL LENGUAJE

La historia de la filosofía y la ciencia en Occidente ha presentado dos agendas de investigación sobre qué es el lenguaje y cómo aprender a usarlo, que están vinculadas a dos maneras de ejercitar el arte político en la convivencia. Con los sofistas, el estilo de filosofar era una habilidad comunicativa para convencer y consensuar los valores, proyectos y conocimientos útiles en los asuntos humanos. El lenguaje era una experiencia de vida, temporal y concreta, y se interpretaba como una destreza técnica que cualquiera podía mejorar con la «retórica», el arte del buen decir. Ante esta revolución democrática, que daba a todos igual poder en el uso público de la palabra, Platón, partidario de la aristocracia, despreció la retórica y orientó la filosofía hacia el enfoque teórico de la «lógica», la técnica para pensar correctamente, con sus respuestas conceptuales definitivas acerca de cómo deben ser las cosas. Aristóteles sistematizó la lógica, pero también contribuyó a que la tradición filosófica posterior recuperara el valor de la retórica para la sabiduría práctica de la ética.

La manera moderna de hablar sobre el mundo

Hasta la década de 1630, la retórica y la lógica convivieron como métodos filosóficos legítimos. En una primera etapa de la modernidad, la del humanismo renacentista del siglo XVI, Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y Michel de Montaigne (1533-1592) mostraron con su modestia práctica, libertad intelectual y tolerancia religiosa, su disposición a convivir con la diversidad de opiniones, la incertidumbre y la ambigüedad. Sin embargo, en la segunda fase, la del racionalismo de Descartes, que buscaba la estabilidad política y social tras la guerra de los treinta años (1618-1648), el escepticismo dejó paso a las certezas matemáticas absolutas e independientes del contexto vital, y la retórica y las emociones fueron postergadas en favor de la lógica formal, la racionalización de la producción, el contrato social y la burocratización. En el tránsito del siglo XIX al XX, distintos autores, como Dilthey, retomaron el valor pragmático de los juegos narrativos de lenguaje como un instrumento útil para actuar en el mundo reescribiendo los proyectos de vida en común.


SOFISTAS
+ ERASMO, MONTAIGNE
RETÓRICA
DEMOCRACIA
Uso público
de la palabra
Calidad intelectual
restringida
LÓGICA
ARISTOCRACIA
PLATÓN
+ DESCARTES

respectivamente, el inglés Francis Bacon (1561-1626), autor del *Novum Organum* (1620), y René Descartes, cuya obra más conocida es el *Discurso del método* (1637). Ambos textos manifestaron la inutilidad para la investigación científica de la vieja lógica silogística de Aristóteles, ya que solo servía para imponer el asentimiento ante lo ya conocido.

En general, empiristas y racionalistas coincidieron en que conocer científicamente la naturaleza significaba que un «sujeto» tenía y construía representaciones mentales de los «objetos» del mundo. En lo que discrepaban era en el método y en el criterio de verdad adecuados para la empresa de fundamentar sobre bases sólidas la nueva casa del saber que tenía que sustituir a la vieja interpretación del universo de Aristóteles y Claudio Ptolomeo (85-165), vigente durante los dos mil años anteriores. Para asegurarse de la realización de representaciones del mundo, y no de meras ficciones o de un uso dogmático y acrítico de la razón, Bacon, Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704) propusieron el criterio empírico (hay que partir siempre de la experiencia) y el método inductivo (ascender a verdades cada vez más generales por acumulación de observaciones de los casos particulares) que David Hume criticó. Su argumento en el «problema de la inducción» era este: por muchos casos que sean objeto de estudio, solo se llegará a un conocimiento probable que no garantiza la universalidad y necesidad de las leyes derivadas de la experiencia, a no ser que hiciéramos una inducción completa, es decir, una observación de todos los casos posibles sobre un asunto en concreto. Los racionalistas, como Descartes, Baruch Spinoza (1632-1677) y Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), defendieron que era preferible mantener el método deductivo, pero sustituyeron el principio de autoridad escolástico por el criterio de las verdades de razón, que son las que no dependen de la

experiencia (como las proposiciones matemáticas y las ideas innatas que no se aprenden del exterior, sino que ya están en la facultad de la razón) y ponen un orden en el caos de estímulos del mundo.

> **Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no corre sangre verdadera, sino la tenue savia de la razón como mera actividad intelectual.**
>
> *Introducción a las ciencias del espíritu*

Fue Kant quien realizó el «giro copernicano», un cambio de orientación para la fundamentación de las ciencias de la naturaleza, en su famosa obra *Crítica de la razón pura* (1781). Cuando Copérnico planteó la hipótesis de investigación que sacaba a la tierra del centro del universo aristotélico-ptolemaico, y puso a girar al espectador alrededor del sol, introdujo una revolución en las ciencias naturales que continuó con la dinámica de Galileo Galilei (1564-1642), las leyes de Johannes Kepler (1571-1628) sobre las órbitas elípticas, y las leyes del movimiento y de la gravitación universal de Newton, en las que culminaba el desarrollo del programa de investigación de la física mecanicista de la modernidad. Esta revolución científica dejó en desuso la concepción antigua del mundo, tanto en su visión de lo que era la naturaleza, como en la comprensión de la actividad del espíritu en su esfuerzo por conocerla.

De una física cualitativa que dividía la realidad del cosmos geocéntrico y finito en dos mundos —el celeste (eterno y perfecto) y el sublunar o terrestre (cambiante e imperfecto)— y en la que todo tendía a ocupar el lugar o el estado de reposo que le correspondía por naturaleza, se pasó a una física cuantitativa, con un universo heliocéntrico —con el sol en su centro— e infinito, representado como un mecanismo a partir de las propiedades claras y distintas de los cuerpos interpretados como extensiones en el espacio y el tiempo

absolutos y como hechos que podían ser conocidos a través de la experiencia externa de las sensaciones. De acuerdo con un famoso dicho de Bacon, «saber es poder», el éxito de la revolución científica aumentó considerablemente el poder humano sobre la naturaleza y vino acompañado de una revolución tecnológica sin precedentes, que refrendó la confianza en el método de conocimiento de las ciencias naturales e hizo de este el método científico por excelencia, el modelo a seguir en cualquier ámbito, incluyendo el de las ciencias del espíritu.

En el ámbito del espíritu, Kant aplicó esta revolución copernicana a la fundamentación de la física de Newton y al análisis de las posibilidades de la metafísica como ciencia a partir de la interpretación del ser humano como sujeto de conocimiento. Se abandonó la cosmovisión ontológica de la Antigüedad grecolatina y el mundo medieval, según la cual lo importante era qué se conocía, y se afianzó la cosmovisión gnoseológica moderna que se preguntaba acerca de quién y cómo conoce. Al sustituir la metáfora visual platónica por las metáforas arquitectónica y jurídica, el problema de la racionalidad se tradujo en los siguientes términos: el conocimiento es resultado de una construcción humana y es la razón quien tiene que legislar y juzgar los alcances y límites de su propia actividad cognoscitiva. Este punto de vista gnoseológico, predominante en la filosofía alemana de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se denominó «filosofía trascendental» y supuso la idea de que la experiencia científica debe regirse por conceptos, por las condiciones de conocimiento que impone el sujeto cuando hace leyes universales y necesarias. Para hacer ciencia de la naturaleza, el sujeto ponía en la realidad, a priori (antes de tener experiencias), las formas de la sensibilidad (tiempo y espacio) y del entendimiento o lenguaje (categorías del pensamiento). Pri-

mero se la sometía a condiciones de conocimiento, de inteligibilidad, y luego se encontraba en la naturaleza, con rigor y exactitud, lo que previamente se había puesto en ella. Las ciencias del espíritu dependían de las ciencias de la naturaleza y su actividad propia no era otra que la tarea de legitimar los conocimientos del mundo construidos por estas últimas con sus representaciones de los objetos.

LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Para el estudio de lo histórico-social, Dilthey propuso el nombre de «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*) que tomó de la obra de John Stuart Mill *Sistema de lógica inductiva y deductiva* (1843), y de la noción romántica de «espíritu» de Novalis, según el cual «solo sabemos en tanto hacemos»: al investigar el desarrollo del espíritu en la historia se puede comprender al hombre mismo, y solo es posible conocer el mundo en analogía al yo, por la intuición de la interioridad humana, de modo que para desvelar su misterio es preciso comprender la voluntad y los sentimientos implicados en las interrelaciones de las representaciones del mundo.

Las dos obras principales en las que Dilthey expuso su fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu son la ya citada *Einleitung* y la *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (1910). Si bien afirmó que «el problema fundamental de la filosofía ha sido fijado por Kant para todos los tiempos», también señaló que al filósofo de Königsberg le había faltado fundar una ciencia empírica de los fenómenos espirituales que no redujera la experiencia interna de los individuos a algo conceptual, teórico y estancado, con un a priori demasiado «rígido y muerto» para comprender la actividad de conocer, puesto que «la inteligencia

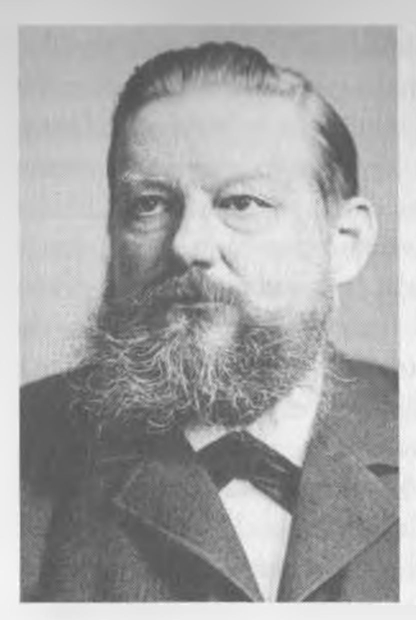
humana transforma sus propios presupuestos al hilo de su penetración más profunda en las cosas».

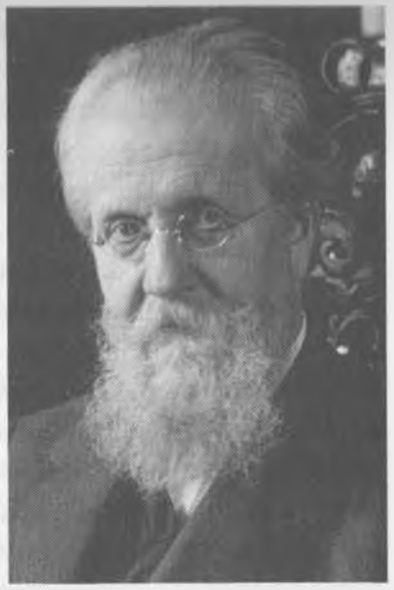
Para ganar la autonomía de las ciencias del espíritu, Dilthey tuvo que investigar la conexión histórica entre los hechos de conciencia, ya que esta no es una realidad estática, una facultad ya dada, sino que se hace a sí misma a partir de las experiencias vitales. Se adelantó en pocos años a la idea de los filósofos neokantianos Wilhelm Windelband (1848-1915), quien distinguió entre ciencias «nomotéticas» y ciencias «ideográficas», asociando las primeras a las ciencias de la naturaleza y las segundas a las ciencias de la cultura y de la historia, y Heinrich Rickert (1863-1936) de completar la actividad crítica kantiana con una teoría de la cultura que incluyera un estudio de los valores humanos.

La conciencia como producto histórico

Dilthey no concebía la conciencia ni en el sentido del alma racional platónica ni en el de aquella conciencia encerrada en sí misma de Descartes y Kant, aislada del mundo físico mientras representaba imágenes del mundo como en un cuadro, en un espejo, o en un cuadro con espejos, tal como Diego Rodríguez de Silva y Velázquez (1599-1660) ilustró en 1656 en *Las meninas* esta noción de «subjetividad» de la modernidad, basada en la actividad del observador que está pintando la realidad como el sujeto legislador y arquitecto del conocimiento del orden del mundo.

Sin embargo, con el juego de espejos reflejando espejos, o sea, de observadores observando a otros observadores, y del pintor pintándose a sí mismo, Velázquez también plasmó el giro narrativo de la conciencia sobre sí misma, la reflexión, el autoconocimiento o «autognosis» en relación con la mirada





LAS ESCUELAS NEOKANTIANAS

El neokantismo surgió en Alemania, en la segunda mitad del siglo XIX. Frente a la excesiva especulación metafísica del hegelianismo, su pretensión fue recuperar la crítica del conocimiento de la filosofía trascendental kantiana. No obstante, se criticó el error kantiano de haber reconocido la existencia de la «cosa en sí» (la realidad desconocida que hay tras el fenómeno percibido). Los primeros neokantianos dieron más relevancia a los aspectos fisiológicos del conocimiento. La «Escuela de Marburgo», representada por Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924), Karl Vorländer (1860-1928) y Ernst Cassirer (1874-1945), centró su interés en los aspectos epistemológicos de la experiencia, entendida como la actividad de la ciencia e interpretó al sujeto del conocimiento como conciencia científica. Por su parte, la «Escuela de Baden», estaba encabezada por Wilhelm Windelband, retratado sobre estas líneas, a la izquierda, y Heinrich Rickert, a la derecha. El primero fue más afín a Dilthey y se orientó a la unidad de las ciencias del espíritu, desde el punto del vista del valor y el sentido de la experiencia humana.

de los otros espectadores junto a los que vive. Dejó de mostrar objetivamente una realidad externa como si se tratara de reflejarla en el espejo de su mente, y la constituyó provisionalmente con las miradas recíprocas cargadas de los valores y fines creados en sus vínculos sociales. De manera análoga, Dilthey abandonó la perspectiva del sujeto concebido como observador del mundo y la sustituyó por la perspectiva del sujeto como el ser viviente creador de mundos que es intérprete de sus propias vivencias, ya sea a través de la experiencia externa del mundo natural o por medio de la experiencia interna de los propios estados de conciencia.

Según Dilthey, la subjetividad era la totalidad de la «conciencia histórica» de las realizaciones humanas. Las condiciones y los supuestos que la conciencia impone al mundo «son proceso histórico vivo, son desarrollo, tienen su historia», la propia conciencia cambia, crece y se desarrolla según las situaciones y las relaciones personales. La conciencia histórica consiste en reconocer la historia de la propia autoconciencia, en aprender el origen y el desarrollo de las maneras que tienen las personas de concebirse a sí mismas como intérpretes de sus relaciones en el entorno que habitan. El saber de las ciencias del espíritu es el saber histórico de las relaciones humanas en las sociedades que las personas hacen venir dentro de la naturaleza. No se estudia, por lo tanto, en términos de la verdad o falsedad de los objetos a los que representan, como en las ciencias de la naturaleza, ya que no se comprende el estudio de la vida más que en lo que los individuos han hecho, en el mismo transcurrir de la soberanía del espíritu sobre lo que hace. Y lo que hace no es verdadero o falso, sino que responde a unos conocimientos, a unos valores y a la elección de unos determinados fines o proyectos de vida en común. Por todo ello, no es posible acceder al estudio del hombre antes de conocer las interacciones sociales en las que llega a ser lo que es.

Hegel resumió la objetivación de las «comunidades» (*Gemeinschaften*) en su idea de una voluntad general racional a la que llamó «espíritu objetivo» (las leyes e instituciones en las que se establecen relaciones necesarias, racionales y universales entre las personas). Sin embargo, cuando no se reduce el espíritu a una construcción ideal y se analiza la realidad efectiva de la vida humana a partir de la totalidad de la vida anímica de las personas, lo que se encuentra es un sentimiento de fragilidad, de finitud y también de sufrimiento. Por eso, no se pueden comprender las realizaciones del espíritu como el mero desarrollo de una triunfante «razón universal», sino que hay que considerar la «conexión estructural», lo que Dilthey denominó las «unidades de vida», que son las relaciones que van desde la comprensión de los individuos concretos hasta su articulación en la humanidad en general, pasando por las comunidades en las que se convive y por los sistemas culturales en los que también se aprende a vivir de una u otra manera.

Cuando el individuo lleva a cabo una labor intelectual, se eleva al rango de hacedor del mundo, es decir, se hace a sí mismo como alguien que no se limita a contemplar y someterse a la naturaleza que aparece ante él como algo ya dado de una manera necesaria, sino que ejerce el poder del espíritu para crear sus maneras de relacionarse con la realidad a partir de sus propias concepciones del mundo, y para darse cuenta, con la «autognosis», de que es precisamente esto lo que está haciendo.

Pensar la libertad

El problema para dotar de autonomía a las incipientes ciencias del espíritu estaba en conseguir pensar la libertad: pensar la realidad de la existencia individual de las personas

dentro de la universalidad de los conceptos, la contingencia de las elecciones libres de las personas dentro de la necesidad de las leyes científicas. Mientras Kant relataba la historia de la humanidad como si se tratara de un espectáculo teatral, en el que los protagonistas de la representación fueran, a su vez, los propios observadores, que se cansarían de actuar si no tuvieran garantizada la seguridad de un final feliz para el progreso del género humano del que ellos mismos formaban parte; Dilthey decía que la vida anímica consistía en una cambiante e inquieta propuesta de estilos de vida en común y que «la vida histórica crea» los valores y los proyectos de convivencia entre las personas, no solo las representaciones de las cosas, sino también lo que sentimos y lo que queremos. Para Kant era imposible una ciencia de la sociedad y su historia (el ámbito de la libertad era algo incondicionado, por lo que no podía someterse a las condiciones causales de las leyes científicas). Sin embargo, para Dilthey la lógica y el método de las ciencias del espíritu debían dar cuenta de algo en marcha, que transcurre y no cesa de estar en movimiento. Si hacer ciencia era someter a condiciones al objeto del conocimiento científico para determinarlo con el máximo rigor y precisión posibles: ¿cómo se podía hacer ciencia del espíritu entendido como voluntad, es decir, como algo que engendra valores y realiza fines? Esta fue la pregunta a la que Dilthey dedicó sus investigaciones filosóficas.

En el siglo XVII, Descartes había intentado sin éxito elaborar la comprensión del espíritu dentro de la nueva interpretación mecánica de la naturaleza y desde el dualismo antropológico de su teoría de las sustancias independientes, con su distinción entre el alma, concebida como *res cogitans* o sustancia pensante, y los cuerpos, a los que denominó *res extensa*, lo material y matematizable (susceptible de medida). El problema de la comunicación entre ambas desapareció

cuando se sustituyó la oposición entre sustancias materiales y espirituales por la distinción entre el mundo externo de los objetos, dado en la percepción externa mediante los sentidos, y el mundo interno de la conciencia del sujeto, al que se accede por la aprensión interior de la propia actividad psíquica, mediante la «autognosis». La cuestión de la relación entre la naturaleza y el espíritu dejó de ser metafísica y pasó a tener un tratamiento empírico cuando se comenzó a hablar de una dualidad en los tipos de experiencia, y no de una dualidad de sustancias. A los hechos naturales se accede mediante la experiencia externa y a los hechos de la voluntad a través de la experiencia interna. No obstante, se da una unidad psicofísica en la vida de las personas, ya que la vida espiritual responde a la estructura y funciones del sistema nervioso, y la experiencia externa de objetos y personas solo acontece, para quien los conoce, como hechos de su conciencia. La idea fundamental de la filosofía de Dilthey fue poner por primera vez como base filosófica la «experiencia total», no mutilada, expandiendo el horizonte de la experiencia como concepto de estudio científico a la vida humana íntegra:

> En consecuencia, el método del presente ensayo es el siguiente: acerco cada elemento del actual pensamiento científico, abstracto, a la totalidad de la naturaleza humana, tal como la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y de la historia, y busco la conexión entre ambos. Y así resulta que los principales elementos de nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, como la unidad de la vida personal, el mundo externo, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y su interacción, pueden todos explicarse a partir de esa totalidad de la naturaleza humana, en la que el querer, sentir y representar no constituyen más que aspectos distintos de su proceso real de vida.

La ciencia era el conjunto de hechos espirituales expresados en un lenguaje conceptual de validez universal. Toda ciencia, como toda filosofía era, antes que nada, ciencia de la experiencia. Pero cualquier experiencia, tanto la de los objetos como la de las maneras de actuar de las personas, lejos de ser un simple reflejo, copia o imitación de las realidades externas con las que se pone en contacto, solo es posible por las condiciones o relaciones que la propia conciencia humana pone. En la fundamentación de la filosofía y de las ciencias histórico-sociales se pretende elevar el espíritu hasta su autonomía. Este proyecto no es solo de carácter gnoseológico, mediante un conocimiento científico de validez universal, sino que también es preciso introducir «asignaciones de valor y reglas de la acción de universal vigencia». La inteligencia humana usa las condiciones de la conciencia como supuesto en la construcción del mundo real exterior, y la riqueza del mundo de la propia vida en la vivencia del mundo interior. Esta es la razón por la que ambos campos de investigación son diferentes y requieren también de metodologías diferentes. Mientras las ciencias de la naturaleza piensan la determinación causal de las cosas e investigan el «curso mecánico de los cambios naturales», las ciencias del espíritu tienen por objeto de estudio la libertad de la voluntad. El mundo natural que estudiaba Tales de Mileto en el siglo VI a.C., cuando inició el método de investigación de las ciencias de la naturaleza, era básicamente el mismo que estudia un científico en la actualidad. Sin embargo, la voluntad de las personas crea instituciones, estructuras, valores y fines individuales y grupales nuevos, que son objeto de una ciencia igualmente novedosa, la sociología.

La sociología surgió como ciencia en Inglaterra y Francia a finales del siglo XVIII. Pretendía organizar la sociedad según el espíritu científico de las ciencias de la naturaleza y olvidar las especulaciones metafísicas de la filosofía de la historia. Su

fundador fue el francés Auguste Comte, cuyo *Curso de filosofía positiva* (1831-1842) presentó la historia de la humanidad como un desarrollo lineal en tres etapas: la teológica, la metafísica y la positiva. En esta última, los hechos ocupaban en la nueva religión universal de la Iglesia positivista el lugar que antes correspondió a dioses y causas ocultas, mientras que la experiencia desplazaba a la imaginación y las especulaciones de la razón. Dilthey estaba de acuerdo con Comte en dejar de lado las ficciones metafísicas, con sus rígidas abstracciones y sus sustancias misteriosas, para limitar la ciencia a la experiencia de los fenómenos, sus leyes y sus relaciones. Sin embargo, consideró que la experiencia de la totalidad de la vida entre personas es irreducible a procesos mecánicos y a la metafísica positivizada de Comte. La espontaneidad y capacidad de creación de los individuos hace que el «tableteo mecánico de inducción y deducción propio de Comte, de Mill, de Spencer» no sea adecuado para la investigación de los «hechos de la voluntad», ya que estos no se pueden estudiar como meras regularidades mecánicas. La concepción del investigador de la naturaleza va de fuera adentro, de los cambios naturales de la materia que explica con las causas eficientes, a quien los conoce. De manera que esta perspectiva empírico-objetiva que propone que el desarrollo de lo espiritual se halla bajo las condiciones de la naturaleza en su conjunto no puede dar cuenta de las experiencias que tienen su autonomía y su material de estudio en la vivencia interior.

Explicar y comprender

«La naturaleza es muda para nosotros», señalaba Dilthey; algo externo y extraño que no da respuestas ni se muestra

de manera inteligible. Es únicamente el poder de la imaginación de las personas el que permite interiorizarla y establecer interacciones con ella de una manera inteligente. Sin embargo, con los hechos sociales ocurre exactamente lo contrario: la sociedad, con su juego cambiante de vida interior, es nuestro mundo. A la vez que forma parte de los sistemas culturales y la estructura de las relaciones sociales, y que reacciona de manera consciente y con voluntad propia a las influencias de las comunidades, las naciones, las épocas y los períodos históricos en los que vive; el individuo es la inteligencia que contempla y estudia la realidad de la vida íntegra de las personas. Por eso, el juego de las causas eficientes, que tan buenos resultados ha dado en las ciencias de la naturaleza, es sustituido por el juego de los motivos. Mientras los movimientos de agua en una «cascada» pueden explicarse por la composición de las partículas de agua que chocan entre sí, la conmoción que puede llegar a acompañar a la riqueza del juego de interacciones que se abre con una sola «frase» pronunciada entre personas, solo puede ser comprendida a través de la implicación personal de los individuos que participan en esos vínculos comunicativos.

Para diferenciar el método de investigación en los dos ámbitos de las ciencias a partir de la experiencia externa o interna, Dilthey utilizó la distinción del historiador alemán Johann Gustav Droysen (1808-1884) entre «saber explicativo» y «comprensivo». Las ciencias de la naturaleza se sirven de hipótesis y juicios de hecho para tratar de «explicar» (*Erklären*), con rigor y exactitud, las leyes naturales, a partir de las causas eficientes que determinan el mecanismo de la conexión natural de las cosas. Su lógica es una construcción intelectual del pensamiento humano, que representa los hechos de la experiencia externa de la realidad por medio de

sus sensaciones y que es susceptible de verificación experimental. Sin embargo, en las ciencias del espíritu lo que se pretende es «comprender» (*Verstehen*) los juicios de valor y las preferencias humanas, que crean la riqueza del juego de los motivos en las relaciones personales en sociedad de acuerdo a fines elegidos intencionalmente por la voluntad de los individuos. Su historia son los productos o realidades sociales que han resultado de la actividad humana. Estos pueden estudiarse científicamente, a partir del «nexo efectivo» de la vivencia de las experiencias internas que son narradas y comprendidas reflexivamente cuando se tiene la autoconciencia de sus orígenes y desarrollo.

La comprensión se desarrolla en primer lugar en el marco de los intereses de la vida práctica.

LA COMPRENSIÓN DE OTRAS PERSONAS Y DE SUS MANIFESTACIONES VITALES

El «nexo efectivo», entendido como la captación de la conexión que se da entre los diversos productos históricos de la economía, el arte, el derecho, la filosofía, la religión y la poesía, es el instrumento intelectual que facilita la comprensión de los asuntos humanos y, por lo tanto, el objeto de las ciencias del espíritu: «Comprendemos únicamente conexión». En una conexión o relación, lo individual se da en su propia realidad con uniformidades o regularidades y lo particular queda ordenado en lo general. Se diferencia de la conexión causal de la naturaleza porque desde la estructura de la vida anímica se crean valores y se realizan fines. De ahí que, frente al mecanicismo natural, Dilthey hable de «teleología inmanente», es decir, el sentido del enigma de cómo vivir entre personas se va concretando históricamente en las vidas de los individuos, en sus formas de actuar y en sus sistemas de relaciones en comunidades, sistemas culturales, naciones, épocas y períodos históricos. Las ciencias históricas

investigan, mediante la «autognosis», los nexos que crean los estilos de vida en común entre las personas. Gracias a la autorreflexión, las personas hablan de una unidad y continuidad en sus vidas y encuentran satisfacción a las diversas maneras de ser persona que hay en cada individualidad, la del miembro de familia, el ciudadano o el profesional.

Dilthey encontró el punto de partida de la construcción del concepto metafísico de «sustancia» en la vivencia de la propia autoconciencia. La concepción del investigador de las realizaciones del espíritu va de adentro afuera, de la comprensión de la experiencia interna en la «vivencia» (*Erlebnis*) a los cambios y realizaciones en los estilos de vida en común. El método de las ciencias del espíritu se fundamenta en la relación entre la vivencia, su expresión y la comprensión. Y así, el conocimiento de la realidad espiritual procede de la inmediatez que encontramos en la experiencia interna, directa e inmediata, de la vivencia. En las ciencias del espíritu se viven las conexiones, por lo que no dependen de hipótesis que se puedan verificar experimentalmente, como en las ciencias de la naturaleza: «quien indaga la historia es el mismo que la hace». Los hechos de la conciencia se dan a la propia conciencia tal y como son, de modo que la conexión psíquica e histórica está «henchida de vida». No se trata de una construcción abstracta, matemática, cuantificable y mecánica, como en los hechos naturales, sino que el ideal que persiguen las ciencias del espíritu es «la comprensión de toda la individualidad histórico-humana a partir de la conexión y la comunidad de toda vida psíquica».

La comprensión se hace dentro de los intereses de lo que los individuos hacen cada día en su cotidianidad. Cuando las personas se comunican recíprocamente, pretenden hacerse entender por los otros y también saber lo que el otro quiere. Esta idea del reconocimiento mutuo en los procesos de comunicación entre personas, inspiró la teoría de la acción

JUGANDO CON MOTIVOS Y CON CAUSAS EFICIENTES

Mientras forman parte de las interacciones sociales cotidianas, en las que construyen los relatos de sus maneras de vivir, los individuos se comunican constantemente desde una forma de habitar la realidad, dándole a esta un sentido genuino que la convierte en un «mundo», en una red de relaciones personales tejida en esa urdimbre histórica y colectiva de juegos narrativos. El conocimiento del mundo humano en las ciencias del espíritu es la sabiduría acerca de para qué y cómo crear, sostener y reescribir los proyectos de vida en las asociaciones humanas, manteniendo sus vínculos culturales a la vez que se transforman para que jueguen mejor a favor de las nuevas creencias, valores y propósitos de sus ciudadanos. La naturaleza cultural humana se comprende al interpretar qué motivos o intenciones orientan la voluntad de las personas. Por su parte, la naturaleza no humana se explica por el juego mecánico y determinista de la causalidad eficiente.

CIENCIAS DEL ESPÍRITU (*Geisteswissenschaften*)	CIENCIAS DE LA NATURALEZA (*Naturwissenschaften*)
Comprender (*Verstehen*)	Explicar (*Erklären*)
con MOTIVOS Nexo efectivo: valores, realiza fines (teología inmanente) Juicios de valor Voluntad: creación intencional	con CAUSAS EFICIENTES Nexo causal (mecanicismo) Juicios de hecho Determinación: rigor, exactitud mecánico-casual
HISTORIA (producto social) Preferencias humanas Actividad humana	LÓGICA (producto intelectual) Leyes de la naturaleza Pensamiento
VIDA Experiencia interna Vivencia y narración Reflexión-autognosis (expresión) Interpretación Sentido de la vida	REPRESENTACIÓN Experiencia externa Sensación Experimento y verificación (comprobación) Construcción, hipótesis Verdad

comunicativa del filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas (1929). En *Conocimiento e interés*, publicado en 1968, Habermas desarrolló la idea de Dilthey del interés práctico del conocimiento: en las ciencias del espíritu el resultado o producto de la investigación es la creación y revisión de las relaciones sociales de los individuos. Están vinculadas a los valores que las personas ponen en juego en sus proyectos de vida en común en la realidad y su conocimiento se desarrolla a partir de las necesidades de la vida humana en sociedad en cada momento de la historia. Por eso decía Dilthey que la división de las ciencias particulares de la sociedad «fue obra de la vida misma» y no un mero artificio del entendimiento teórico. Habermas continuó investigando la propuesta diltheyana de que las ciencias sociales abren las puertas para una teoría crítica transformadora de la vida de las personas en sociedad.

Capítulo 3

EL PROYECTO DE UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA

¿Qué es la vida humana? Dilthey la concibió como el enigma más grande abierto en la historia de la humanidad. Propuso que las ciencias del espíritu buscaran el significado de las relaciones sociales y los proyectos de vida en común, en la vivencia personal y en la interpretación de los relatos humanos.

El asunto principal de toda auténtica investigación acerca del espíritu y la realización de su voluntad en la historia es «el enigma de la vida, que constituye el único, oscuro e inquietante objeto de toda filosofía». La vida es el tema de fondo de la crítica de la razón histórica y de ella se ocupan las ciencias del espíritu, que son como barcos en los que navegan las personas por las corrientes del inmenso mar que simboliza la complejidad de la vida en sociedad. Estas ciencias sociales son instrumentos utilizados para dar un determinado sentido a la frágil existencia humana. El misterio de la vida consiste en que nadie sabe cómo vivirla antes de hacerlo, antes de vivir, puesto que no se nace con las respuestas acerca de cómo actuar en cada momento y tampoco las aporta la realidad no humana. La vida es algo que acontece de súbito, sin ensayo previo, y la «configuración artística» de cómo quiere vivir cada cual es una creación de la voluntad de las personas, tal y como esta se manifiesta en sus relaciones en el mundo. Desde las decisiones personales cotidianas hasta el pensamiento jurídico, la teoría política y el ideal mo-

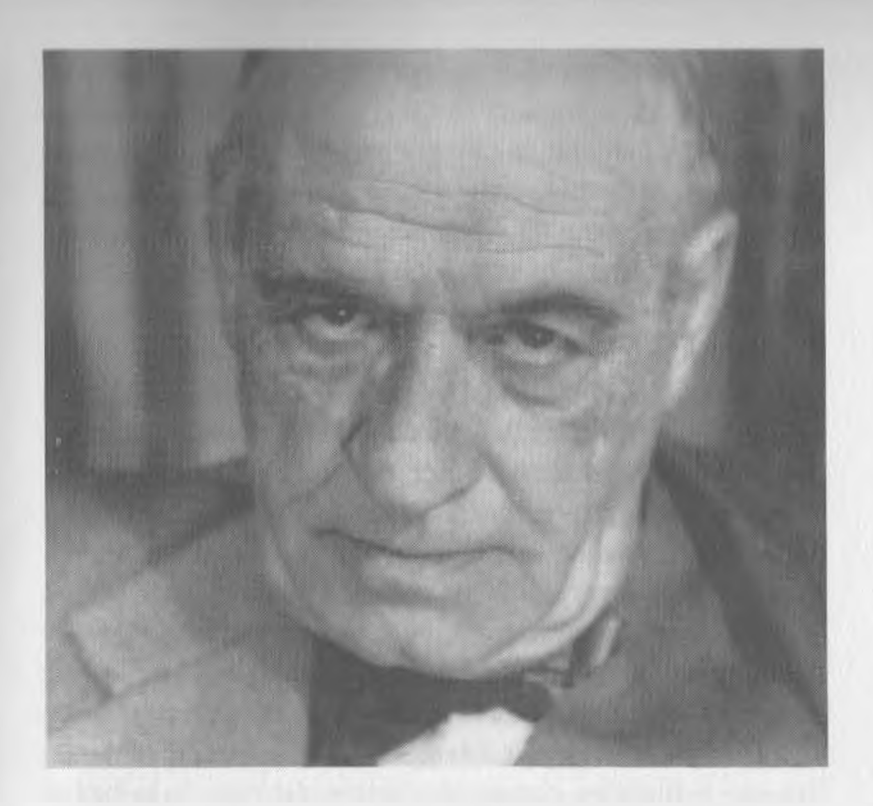
ral, todas esas creaciones dependen de una determinada manera de orientar la voluntad de los individuos en la historia.

La religión, la especulación metafísica, la poesía y las ciencias naturales son maneras humanas de encontrar respuestas a los enigmas de su vida. Sin embargo, ninguna de estas formas de enfrentarse al problema vital ha dado cuenta de la historia real de la inteligencia humana y de su compleja e íntegra realidad. Es a las investigaciones filosóficas sobre la vida a las que les corresponde llevar a cabo esta tarea de pensar la voluntad, los sentimientos, los motivos, la experiencia y la conciencia.

Como la raíz última de cualquier investigación sobre el mundo son las vidas concretas y particulares de quienes habitan en él, el impulso que orientaba la filosofía de Dilthey era el afán por comprender la vida a partir de sí misma, desde las «unidades de vida» que cada uno de los seres humanos forma dentro de sus relaciones en el entorno natural y social. A la vez que Nietzsche planteaba esta tarea de pensar la vida desde su concepción de la «voluntad de poder» (entendida como creación de uno mismo), el pensador de la conciencia histórica imaginaba la experiencia de la vida como experiencia de la dimensión histórica del mundo. De ahí la idea diltheyana de que el hombre, más que tener «naturaleza», lo que tiene es «historia». Posteriormente, el filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955) se sirvió de esta propuesta para desarrollar su teoría de la «razón vital».

HISTORIA Y FILOSOFÍA, CIENCIAS DE LA VIDA

Que el ser humano no tiene «naturaleza» significa que no cuenta con una manera de ser única e inmutable, como se pensó desde Platón hasta el siglo XVIII. Para comprender la



ORTEGA, HEREDERO DE LA IDEA DE «VIDA» DE DILTHEY

Dilthey interpretó que la vida era temporalidad, devenir y cambio histórico, y no podía ser explicada ni por la razón pura metafísica ni por el positivismo de las ciencias naturales. En lugar de decir que la vida es irracional, aplicó la razón a la historia, pero sin llegar a profundizar en la «razón vital» que para Ortega era «literalmente, lo que al hombre le ha pasado». En su obra *Historia como sistema*, la razón es un saber hacer, una acción intelectual que vincula con la realidad. «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia», lo que significa que no es una «cosa», sino un «drama», un acontecimiento, lo que ha hecho. Su vida no es algo ya dado, sino un *faciendum*, el continuo quehacer de inventar el relato de su propia existencia. Por ello, la razón narrativa muestra que «para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia».

vida de las personas no parece adecuado considerarla como una naturaleza invariable, con una esencia o una forma sustancial que le hace ser lo que es e incluso lo que llegará a ser, sino que es preferible pensarla como algo que se está haciendo continuamente, es decir, como el resultado provisional, revisable y en continua transformación, de la convivencia en las diferentes comunidades que se han ido tejiendo a lo largo del tiempo en la urdimbre histórica de la humanidad.

Este carácter histórico se pone de manifiesto en el hecho mismo de la variabilidad y diversidad cultural, y supone que lo que las personas «son» incluye un pasado del que se viene y, finalmente, que ese recuerdo implica una cierta interpretación de la vida actual a partir de lo que antes se ha sido. La interpretación del pasado influye decisivamente en la comprensión presente que hace cada individuo de quién cree que es y de quién quiere ser como resultado de lo que recuerda haber sido. Que el ser humano tenga historia, implica que tiene el poder de reescribirse y de reinventarse. Por eso, la filosofía, con su conciencia histórica de la íntima conexión de la actividad humana íntegra, tanto en el conocimiento intelectual de la naturaleza, como en la valoración emocional de las cosas y también en la elección de fines o proyectos de vida, genera la creencia en la autonomía e independencia del espíritu y fomenta la confianza en uno mismo y la alegría de vivir. La vida merece la pena ser vivida cuando se siente que es uno mismo quien lleva las riendas.

Al decir de Dilthey: «La filosofía es una acción que vuelve consciente y piensa hasta el fondo la vida». El filósofo debe cumplir la función de incrementar la sensación de poder humano cuando estudia el nexo o sentido unitario que otorgamos a las interacciones entre las personas que investigan cada una de las ciencias particulares del espíritu. Así pues, toda auténtica actividad de reflexión acerca de los

seres humanos adopta como punto de partida la forma de una «filosofía de la vida». Es esta, la vida, lo que hay que dar por supuesto en cualquier investigación en el ámbito de las ciencias sociales.

Cuando se interpreta exclusivamente desde el punto de vista del conjunto de las experiencias humanas, la vida es lo primero; mientras que el pensamiento, incluyendo el pensamiento abstracto y científico, es lo segundo, algo que únicamente se da en referencia a ella y que no puede trascenderla, pues, en última instancia, aquella es su condición de posibilidad y solo en la situación de hallarse viviendo puede realizarse la acción de pensar. La vida constituye el soporte, el límite y el marco último de referencia de todo pensamiento y de toda actividad intelectual, así como de la creación de valores y de la elección de fines. Para las personas, no hay nada anterior al hecho de estar vivas ni nada que pueda ir más allá de la vida. Por eso mismo, la vida es un misterio que nunca puede ser desvelado del todo, es lo que subyace debajo de todo intento de encontrar la humana medida del mundo. En tanto que es captada como el telón de fondo de toda la actividad libre de las personas, no puede ser llevada ante el tribunal de la razón con categorías formales abstractas que la determinen y la den por resuelta.

Las categorías de la vida

Precisamente porque la vida no puede resolverse antes de vivirla, de lo que se trata es de utilizar el conocimiento humano para comprender mejor las «categorías de la vida» y su evolución en los procesos sociales, abiertos e indeterminados, que van cambiando a lo largo de la historia: «La vida es el nexo de las interacciones entre las personas que se producen bajo

las condiciones del mundo externo». Las categorías son los conceptos en los que se expresan esas conexiones. Pueden ser formales y estáticas (solo tienen lugar en el pensamiento, como los conceptos de identidad, igualdad y diferencia) o materiales y dinámicas (según el flujo incesante de los valores y fines que se fundan «en la conexión misma de la vida», insondable e indeterminable para la abstracción). El listado de las categorías históricas de la vida está abierto, puede ser interminable y no responde a ningún orden dado de antemano: vivencia, mismidad o identidad, temporalidad, realidad o presencia, nexo efectivo, significado, fin, valor, conciencia histórica, mundo, etcétera.

> **Allí donde posamos nuestra mirada, la conciencia trabaja para entendérselas con la vida.**
> *ESTRUCTURACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO*

La psicología descriptiva (dedicada a la captación de los hechos de conciencia tal y como estos acontecen) y la hermenéutica (el método de conocimiento por medio del cual se logra interpretar el significado de las relaciones o nexos en la diversidad de las manifestaciones de vida) estudian las «categorías de la vida». Frente a la psicología constructiva y explicativa predominante en el siglo XIX, Dilthey desarrolló su psicología de la conciencia para mostrar que el fundamento y punto de partida de las ciencias del espíritu está en la vivencia de los hechos de la conciencia que se captan inmediatamente en las experiencias internas. La «vivencia» es como cada individuo vive su vida, es «la interiorización de la realidad». Así como el conocimiento histórico encontraba su seguridad en la descripción de la «revivencia» de las propias experiencias vitales a través de la autognosis o autoconciencia, el nuevo camino de las ciencias del espíritu para comprender el significado de la vida estaba en el arte hermenéutico, concebido como una técnica de comu-

nicación entre personas. Se comprende la historia cuando se comprende la vida de las personas que la hacen, y solo se conoce al ser humano en la historia y no mediante la introspección de una conciencia aislada que se encuentra y se analiza a sí misma como una realidad independiente. Los seres humanos solo pueden conocerse auténticamente cuando hablan de sí mismos como de seres históricos, sometidos al constante transcurrir de las condiciones del aquí y el ahora, y no por medio de la composición de un puzle de estados anímicos atomizados que son como piezas aisladas e independientes entre sí, desvinculadas de las relaciones en las que se vive y se crece.

La filosofía de la vida es la toma de posición o la visión de conjunto que se alcanza a partir de las relaciones entre las vivencias, sus expresiones y las formas de comprenderlas. Su desarrollo está vinculado a la profundidad de esas vivencias y a la actividad de comprender las objetivaciones del espíritu en las instituciones sociales y las creaciones culturales. Por eso, también la filosofía de la experiencia o de la vida es un conocimiento empírico, porque no se ocupa de abstracciones ni de compartimentaciones, sino que dedica el esfuerzo de la inteligencia humana a interpretar toda su realidad. Desde esta perspectiva filosófica, la vida aparece como la visión de conjunto que se capta en la vivencia y en la comprensión cuando adopta la forma de una conexión que abarca al género humano. En ella, el único valor autónomo que se puede reconocer es el valor del individuo, con su misterio de cómo hacerse persona entre personas. Este enigma vital, que nace del desconocimiento de las respuestas acerca del sentido de la vida, es el motor que impulsa nuestro deseo de comprender los estilos de vida que el espíritu ha ido creando a lo largo de la historia de la humanidad. El ámbito de la vida es el del «abismo de la individualidad» en el que cada

una de las personas tiene derecho a ser escuchada, comprendida y reconocida como narradora de su proyecto vital en el contexto cultural de su comunidad. Solo puede comprender la vida y su historia quien vive en ella y la hace posible.

PSICOLOGÍA HUMANA, PSICOLOGÍA DE LA HISTORIA

Una buena parte de las investigaciones de Dilthey estuvo ligada a su condición de miembro de la Academia Prusiana de las Ciencias, institución fundada en Berlín el 11 de junio de 1700, tras una propuesta de Leibniz, su primer presidente, al príncipe Federico III (1657-1713), quien posteriormente reinaría como Federico I de Prusia. El objetivo era crear una sociedad de eruditos semejante a las academias de ciencias inglesa y francesa, que se dedicara a mantener la relación entre las artes y las ciencias, estuviera presente en todos los campos de las actividades culturales y contribuyera al bien común de la sociedad.

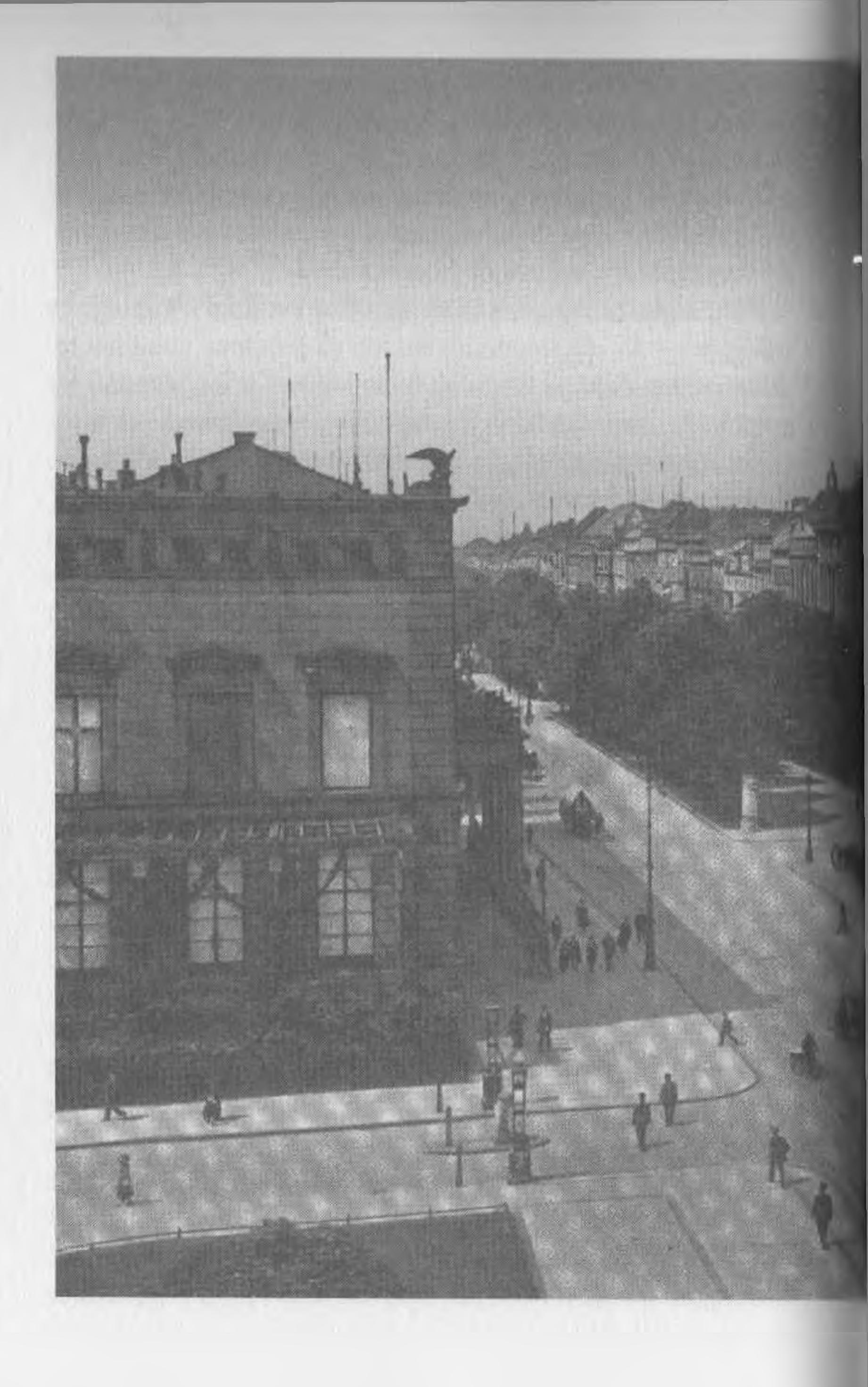
En su discurso de ingreso en la Academia Prusiana en 1887, Dilthey propuso abandonar las teorías abstractas del siglo XVIII sobre el ser humano y profundizar en la auténtica naturaleza de la experiencia humana vivida desde dentro, para lo que era preciso desarrollar un método y unas categorías psicológicas más acordes a la vida histórica. A estas investigaciones dedicó gran parte de la última década del siglo XIX, con sus ensayos *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890), *Experiencia y pensamiento. Estudio acerca de la lógica gnoseológica del siglo XIX* (1892) y *Sobre psicología comparada. Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896). En 1984 publicó *Ideas para una psicología descriptiva y analítica*, su obra de mayor impacto e influencia entre sus contemporáneos. En este ensayo revisó críticamente el método de investigación

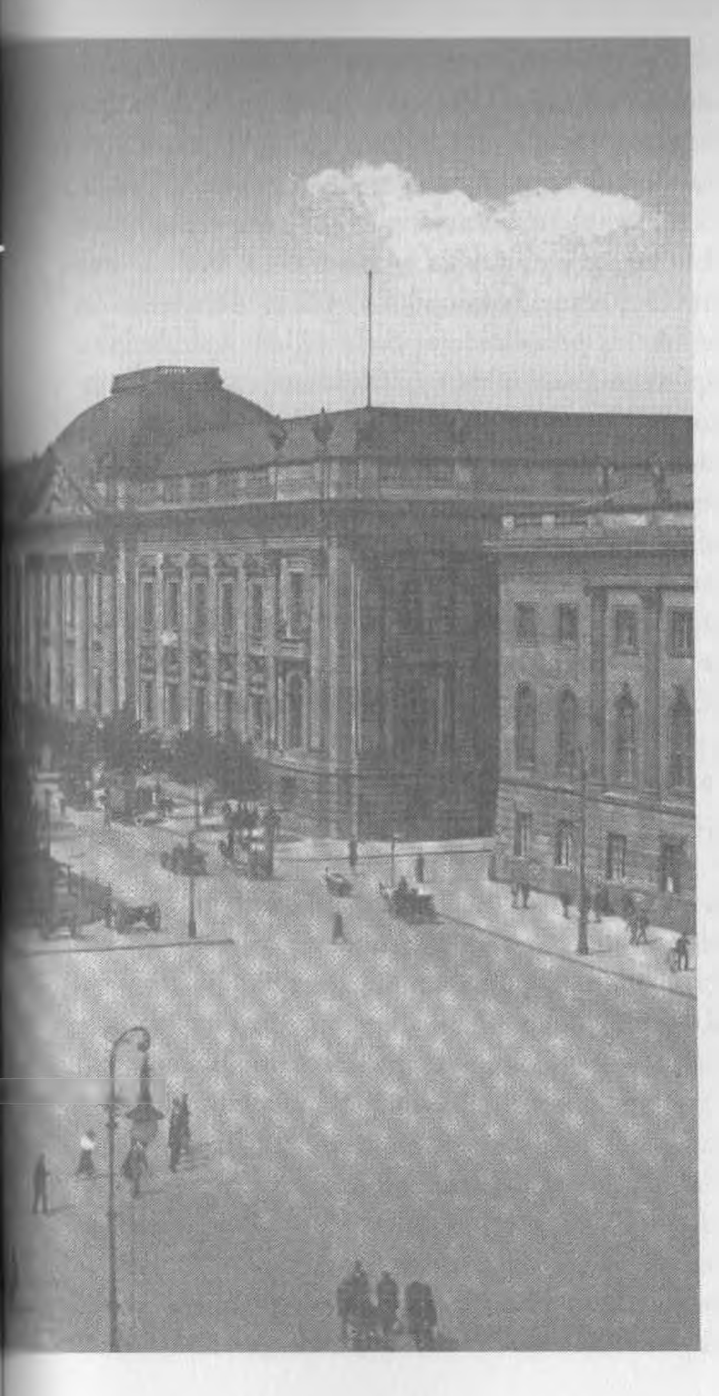
de la psicología explicativa y constructiva predominante en su tiempo, que estudiaba la conciencia como una suma de elementos observables, y desarrolló su concepción de una psicología descriptiva y analítica, basada en la comprensión de la realidad total de la vida psíquica, como nueva manera de investigar los hechos de la conciencia.

Para algunos estudiosos de la obra de Dilthey, la «psicológica» y la «hermenéutica» son dos etapas claramente diferenciadas en su filosofía de la vida. En la primera, la psicología desempeñaría la función predominante dentro de la epistemología de las ciencias sociales. En la segunda, después de la lectura de *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl (1859-1938), el filósofo fundador de la fenomenología, y tras el viaje de este a Berlín a mediados de marzo de 1905 para visitar a Dilthey, ese papel protagonista le correspondería a la interpretación hermenéutica de los textos del mundo histórico y vital en su contexto, también tal y como este se manifiesta en la poesía y en los relatos biográficos. No obstante, para otros intérpretes, la psicología y la hermenéutica se complementan y están íntimamente vinculadas: si la hermenéutica era para Dilthey el instrumento de trabajo adecuado para garantizar la autonomía de las ciencias del espíritu, en la psicología de la vivencia encontraba el fundamento de la anterior y la fuente de toda seguridad posible en el estudio del ámbito histórico-social.

HISTORIA CRÍTICA DE LA PSICOLOGÍA EXPLICATIVA

La psicología explicativa pretendía derivar los hechos de la experiencia interna, del estudio de las demás personas y de la historia, de una serie de elementos simples y cuantificables que se podían encontrar en la conciencia (por ejemplo, las





Esta postal del año 1910 muestra una parte de la avenida Uter den Linden (Bajo los Tilos), arteria señorial de la ciudad de Berlín. A la derecha se distingue el gran edificio de la Biblioteca Estatal, que antaño fuera sede de la Academia Prusiana de las Ciencias, entre cuyos miembros más memorables figuró Wilhelm Dilthey. La academia fue todo un símbolo del despotismo ilustrado implantado por los monarcas prusianos del siglo XVIII, que ejercieron el mecenazgo sobre las artes, las letras y las ciencias.

sensaciones), a partir de los cuales cabía construir la explicación de cualquiera de las posibles manifestaciones de la vida psíquica. En la modernidad, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, este carácter constructivo estuvo vinculado a la metáfora arquitectónica de la fundamentación y edificación de la nueva casa del saber de las ciencias de la naturaleza. Fue de esta manera como Descartes, Spinoza y Leibniz construyeron las relaciones entre los procesos corporales y los espirituales a partir de hipótesis. Esta psicología constructiva estuvo condicionada históricamente por el poder de los métodos y los conceptos de las ciencias de la naturaleza en todos los ámbitos del saber humano. Los psicólogos «explicadores» aplicaban el método de análisis y síntesis del investigador de la naturaleza: analizaban cuáles eran los elementos de los fenómenos espirituales y construían sus relaciones a partir de hipótesis, que después comprobaban mediante experimentos y, a ser posible, con medidas cuantificables de lo observado.

No hay causa ni identidad, todo es costumbre

Desde las reflexiones del filósofo escocés David Hume acerca de cómo los seres humanos tienen experiencias del mundo en el que viven y de sí mismos, el empirismo y el positivismo aplicados al estudio del espíritu interpretaron la psicología como una física de la mente. Sostuvieron el prejuicio de que los hechos que se encuentran de una manera inmediata en las experiencias internas de la conciencia también son hechos inconexos, aislados, separados los unos de los otros por una discontinuidad, y se presentan ante las personas dispersos de la misma manera que lo hacen los hechos sensibles en las experiencias externas del mundo. De esta forma, en la psicología se procedería de la misma manera que se hacía en

la física: trabajando hipotéticamente, haciendo suposiciones acerca de los nexos que se pueden imaginar entre los datos inconexos. Es conocida la interpretación crítica que hizo Hume del «principio de causalidad» a partir del análisis de una cuestión de hecho: el choque de dos bolas de billar. Lo que el observador ve es el hecho de que cuando la primera bola llega al lugar que ocupa la segunda, esta se pone en movimiento. El hecho que se observa es una sucesión de movimientos, pero lo que interpreta nuestra conciencia es que la causa necesaria del movimiento de la segunda bola está en el movimiento de la primera al entrar en contacto con ella. Esa «conexión necesaria» entre la causa, que es el impacto de la bola primera, y el efecto, que es el movimiento consiguiente de la segunda bola, es una ficción elaborada a partir de las leyes de asociación de nuestra conciencia: no hay necesidad ni relación alguna en los hechos observados, ya que la misma sucesión temporal de las bolas de billar chocando se refiere a cómo ve los hechos el sujeto que los presencia. Lo mismo se puede decir de la idea de «sustancia» o «identidad personal»: no se observa nada que permanezca constante debajo de las variopintas y múltiples sensaciones continuamente cambiantes que los individuos tienen de sí mismos cuando representan su vida en el escenario de un teatro. Para Hume, la identidad personal es otra ficción, otra construcción a partir de maneras regulares y acostumbradas de asociar los hechos aislados que percibimos a través de la experiencia externa de los sentidos.

La mente, reflejo de las leyes físicas

Después de las investigaciones filosóficas de Hume sobre la conciencia, la psicología británica encontró sus máximos ex-

ponentes en las figuras de James Mill y su hijo John Stuart Mill. En su obra *Análisis de los fenómenos del espíritu humano* (1829), el primero elaboró su teoría del atomismo mental, que reducía el espíritu a puntos de conciencia, y planteó la hipótesis de que, a partir de los elementos sensibles de la experiencia, la vida anímica se rige por unas leyes de asociación que suponen una necesidad de relaciones causa-efecto. Siguiendo este planteamiento, John Stuart Mill añadió en su *Lógica* el recurso de la «química psíquica», según la cual la vinculación de ideas o sentimientos simples puede generar un estado anímico cualitativamente diferente de los elementos que lo ocasionaron.

En 1855 aparecieron los dos volúmenes de *Principios de psicología* de otro británico, Herbert Spencer (1820-1903), quien, siguiendo a Comte, propuso la teoría del paralelismo psicofísico, que subordinaba la psicología de los fenómenos psíquicos a la conexión real de los fenómenos físicos explicada por la ciencia natural, fundamentando así la psicología en la biología. Spencer intentó explicar los estados anímicos y su conexión a partir del estudio del sistema nervioso, de los órganos de los animales y de la adaptación al entorno; pero limitó su análisis a la inteligencia humana, pues le pareció que los diversos elementos que componían los estados emotivos se mezclaban de una manera tan confusa que no era posible someterlos a un estudio riguroso.

La psicología explicativa continuó en Francia con los trabajos de Hippolyte Taine (1828-1893), y en Alemania, a partir de Gustav Theodor Fechner (1801-1887) y Hermann von Helmholtz (1821-1894), se orientó hacia el control experimental y la determinación cuantitativa (por ejemplo, mediante las mediciones matemático-estadísticas de la intensidad y los umbrales de las sensaciones, o con el cálculo del tiempo que tardaba un músculo en reaccionar a la estimulación nerviosa).

En el momento en el que Dilthey desarrollaba sus investigaciones en la fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu había dos orientaciones en la psicología explicativa alemana. En una de ellas se dio la «bancarrota de una psicología independiente», cuando la psicología acabó subordinada a la fisiología, al considerarse que a todo fenómeno psíquico le corresponde uno físico, y que hay que trasladar las conexiones necesarias físicas a los hechos psíquicos para poder explicarlos de una manera única, cerrada y sin lagunas. En la otra línea de investigación, Wilhelm Wundt (1832-1920), creador del primer laboratorio de psicología experimental, comenzó a considerar que el paralelismo psicofísico de la vieja psicología solo era útil para explicar los procesos psíquicos más elementales, mientras que para atender a funciones superiores —por ejemplo, la inteligencia y la fantasía— era preciso dar cuenta de un «acto de síntesis creadora». En su obra *Principios de psicología* (1890), el pensador estadounidense William James (1842-1910), que fue el fundador de la psicología funcional, acentuó aún más el propósito de investigar lo libre y creativo de la vida psíquica.

La psicología influye en la sociedad

En su crítica a la psicología explicativa y constructiva, Dilthey llamó la atención sobre el hecho de que cuanto más se habían desarrollado sus investigaciones, más habían ido aumentando el número de elementos explicativos y de recursos mentales para atender a la complejidad de las realidades psíquicas. Y como el enlace de esos elementos explicativos simples o unidades de conocimiento se hacía a través de hipótesis, había ocurrido que este método explicativo para hacer psicología se había hecho cada vez más hipotético y

menos susceptible de comprobación por los fenómenos. Sus teorías se alejaban de las experiencias reales de la vida psíquica, al considerar la reflexión sobre uno mismo como una conciencia aislada, o mediante la práctica de experimentos psicológicos que no permitían conocer lo que el ser humano es, ya que esto solo es posible mediante la historia. El historiador comprende mejor el sentido de los acontecimientos históricos cuando «se abandona a su sentimiento de la vida» y combina el análisis de las realizaciones históricas del espíritu humano con la observación y recopilación de los procesos mismos en los que se van formando las conexiones psíquicas que dan significado a la vida entre personas.

Un ejemplo de las malas consecuencias que produce esta metodología explicativa de la psicología en las ciencias del espíritu se encuentra en su aplicación al derecho penal cuando este utiliza una psicología basada en la biología. No es lo mismo juzgar a una persona sobre la que pesa la acusación de asesinato como si sus conductas estuvieran determinadas a partir de las consecuencias científicas necesarias de sus experiencias internas, que considerar en la valoración de su comportamiento la libertad de quien actuó dejándose llevar por sus impulsos, pero pudo haber tomado la decisión de obrar de otra manera. En el primer caso, la psicología explicativa encuentra su seguridad en el recurso mental de Aristóteles y la tradición filosófica escolástica medieval cifrado en el adagio *«causa aequat effectum»* («la causa iguala al efecto»), es decir, que en las relaciones causa-efecto la causa debe tener un poder igual o superior a lo que produce. Si la causa de una acción es un impulso nervioso irrefrenable, ¿qué responsabilidad penal puede atribuirse al individuo que realiza esa acción *necesaria*?

La segunda manera de juzgar la culpabilidad o no de alguien que puede ir a la cárcel por algo que ha hecho tiene

en cuenta que también existen otras formas de concebir la relación entre las conductas humanas y las causas que las provocan. El ejercicio de la libertad de elección conlleva una espontaneidad y una vitalidad que no se limita a obedecer impulsos, sino que más bien los crea al tomar sus decisiones. Así se comprende que las personas tengan la capacidad de superar una tendencia inmediata del ánimo, gracias a que su voluntad decide actuar de otra manera (por ejemplo, de acuerdo a lo considerado como un deber moral o a lo que se sabe que otras personas, a las que aprecian, esperan de ellas). Así pues, si pudo haber actuado de otra manera y no lo hizo, el individuo puede ser juzgado como responsable de su conducta y se le puede aplicar, según el derecho penal vigente, la condena correspondiente.

Hasta este punto influye en nuestros estilos de vida y en las objetivaciones del espíritu el desarrollo de un tipo u otro de investigaciones psicológicas, según el modelo explicativo dependiente de la fisiología o de acuerdo al modelo de la psicología comprensiva: dependiendo de cuál predomine, la misma persona, haciendo lo mismo, puede ser considerada, o no, un asesino. Efectos parecidos se podrían seguir en la estética, la economía política, la historia literaria o en cualquier otro ámbito de la actividad y creatividad humanas.

LA CONCIENCIA ESTÁ EN LAS RELACIONES

La aportación más original y revolucionaria de Dilthey a la fundamentación de las ciencias del espíritu fue la revisión del presupuesto de la discontinuidad, desconexión y aislamiento de los hechos de la conciencia, no cuestionado por parte de los viejos empirismos y positivismos en la modernidad y que tan bien se refleja en la psicología de Hume.

Frente a tal supuesto, Dilthey consideró la conciencia misma como la actividad de vivir en conexión, como la función de crear relaciones. Este es el significado de su positivismo auténtico y radical: al considerar los hechos de la conciencia tal y como se manifiestan en la reflexión del ser humano sobre sí mismo, ninguno de ellos se da aislado sino en una relación constante. La conciencia no es una cosa ni un lugar, es un proceso, una actividad que es el resultado siempre provisional de andar estableciendo relaciones entre el mundo y un «yo» que actúa y reacciona ante él. Y eso es lo que en el fondo significa la afirmación de que el hombre es su historia: va creando sus maneras de vivir en los complejos nexos psíquicos que son el resultado momentáneo de las relaciones sociales en las que vive. En estas interacciones se hacen venir unas determinadas concepciones del mundo para interpretar, de una u otra manera, cuál es el sentido deseable de la vida de las personas. La experiencia interna de las vivencias humanas no puede ser constatada a partir del estudio anatómico de los órganos y de los experimentos cuantificables, ya que para captarla es necesario un ejercicio de comprensión: «La "melodía" de la vida reside en ella misma, por eso hay que comprenderla como un todo, no como la suma de sus elementos, sino en sus relaciones». El mundo del espíritu es el mundo del sentido que el individuo da a su vida a partir del conjunto de las relaciones histórico-sociales que cultiva.

La voluntad y los hechos de la conciencia

Desde que nacen, la vida de los seres humanos acontece en relación con un mundo externo de objetos que son independientes de su voluntad. Un campesino que ara la tierra, el inventor de la máquina de vapor y la propia actividad cientí-

fica de elaboración de conceptos y leyes, manifiestan sus actividades relacionándose con cosas corporales que se les resisten en una cierta medida. Así pues, los humanos viven en constante relación con las realidades que les rodean como si fueran cosas independientes de sus conciencias. No obstante, hacia 1880 Dilthey escribió en su ensayo *Los hechos de la conciencia* que la reflexión filosófica llama la atención sobre la extrañeza que produce darse cuenta de que esto solo es así aparentemente:

> Y, sin embargo, toda filosofía plenamente seria y consecuente ha de empezar comprendiendo claramente que todos esos objetos, incluidas las personas con las que entro en relación, no existen para mí sino como hechos de mi conciencia. Los hechos de conciencia son el único material con el que se construyen los objetos. Hecho de conciencia es la resistencia que ejercen, el espacio que ocupan, hechos de conciencia, en fin, tanto su impacto doloroso como su benéfico contacto.

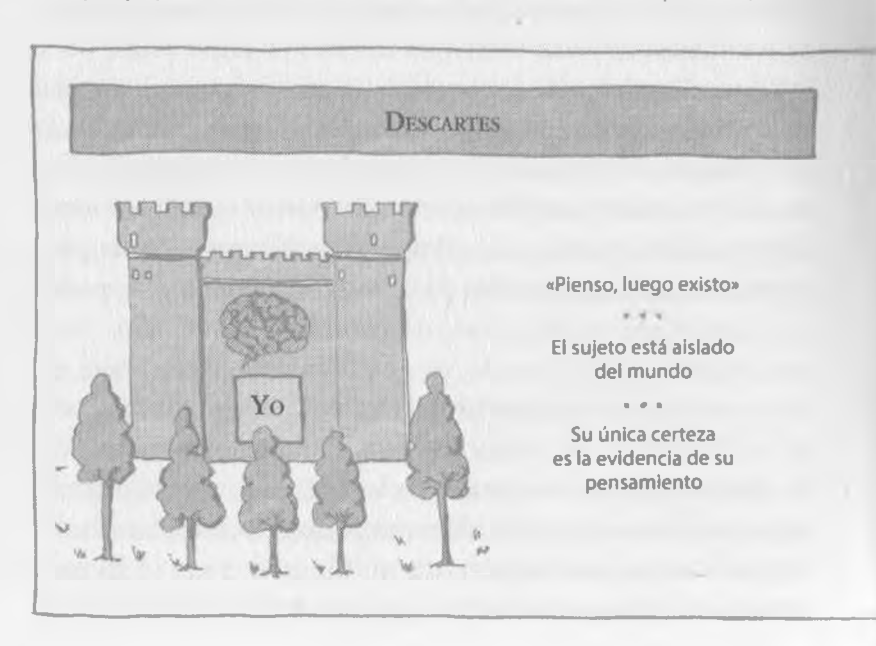
Diez años después desarrolló con detalle esta misma idea en su conocida obra *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*. Como la filosofía es una actividad o experiencia teórica que únicamente se ocupa de lo pensable, cualquier filosofía que valga la pena comenzará con la premisa de que todo aquello que puede conocerse solo existe, para quien se relaciona con ello, como un hecho de la conciencia, ya que la misma experiencia externa no deja de ser una vivencia más, algo que solo acontece en la conciencia de quien la tiene. De esta manera se puede afirmar que toda experiencia es una experiencia interna, algo que acontece en los procesos psíquicos de quien la vive. Esta es la idea fundamental de su filosofía de la vida: para poner la experiencia vital total, plena y no mutilada —o sea,

LA CONTINUIDAD DE LA CONCIENCIA HUMANA

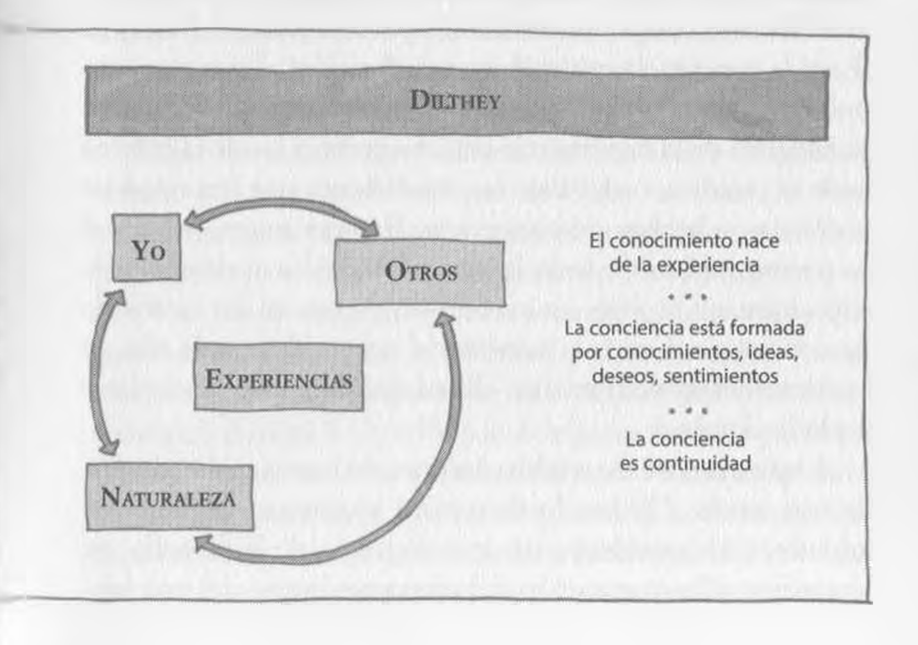
Dilthey resolvió el problema, heredado de la filosofía de la modernidad, de cómo vincular al sujeto aislado en su conciencia con el mundo en el que vive. Con la idea de la continuidad de la conciencia humana, el filósofo alemán reescribió la solitaria conciencia cartesiana, que había sido concebida como la actividad de representación del mundo, y la sustituyó por la conciencia histórica creadora de relaciones, que era la clave de su nueva concepción de una filosofía de la vida. Por eso, Dilthey repitió con insistencia que la idea fundamental de su filosofía era el auténtico positivismo de la experiencia completa, que concebía la conciencia como la función de establecer los vínculos que constituían el «yo» en sus relaciones en el mundo, tanto natural como social.

Redes de relaciones

Descartes había inaugurado el proyecto epistemológico moderno, al pensar al sujeto del conocimiento como un «pienso, luego existo» aislado de las cosas materiales, entre las que estaba el propio cuerpo, y que solo mediante la eviidencia del acto de pensar podía



tener seguridad de la propia existencia. Se equivocaba al concebir que el conocimiento se explica solo, por sí mismo, ya que las ideas y creencias forman parte de la conciencia humana completa, junto con las voliciones y sentimientos a los que están íntimamente vinculadas. No existe idea innata alguna, anterior a la experiencia sensible en el mundo, ni nada en la conciencia de las personas que acontezca de un modo discontinuo y aislado, sin conexión con el acontecer de la existencia. Todo en ella se da enlazado como resultado de sus relaciones en el individuo y de este en el mundo. La conciencia precisamente es eso, es continuidad, es la función de dar sentido, de establecer nexos. Por eso, el hecho fundamental que encontramos en ella es la conexión entre lo que pensamos, sentimos y queremos en un todo que es antes que las partes (lo que quiere decir que esas partes o elementos de la conciencia solo se dan en una determinada relación entre ellas, y no existen como tales fuera del hecho mismo de estar en relación, que es lo que les da su sentido). La conciencia humana es una manera de relacionarse en el entorno mediante la actividad de creación del sentido de la vida.



la realidad íntegra— como base del pensamiento reflexivo en nuestras concepciones del mundo, es preciso darse cuenta de que desde las percepciones hasta las formas superiores del conocimiento, toda la inteligencia de las personas se halla sometida a las condiciones que la conciencia histórica va introduciendo progresivamente como supuestos en la constitución de lo que cada individuo interpreta como «mundo real». Cuando se habla de existencia, realidad o presencia (*Dasein*), se utilizan estas expresiones en relación a cómo la conciencia de alguien representa, siente y quiere nexos en su estructura psíquica. Las cosas son «una composición de tales hechos espirituales». Y ello quiere decir que, para los seres humanos, los contenidos de la conciencia están hechos con el material de las formas o relaciones que la propia conciencia crea; en otras palabras, que los objetos solo son para las personas experiencias internas o formas mentales.

Como la palabra conciencia es un sustantivo, se suele pensar que es un lugar o una fuerza en donde se dan y se mantienen hechos, como pueden ser las percepciones del mundo. Pero la conciencia es más bien una función, el proceso mismo de hacer venir relaciones y, en consecuencia, tanto a las realidades de la experiencia externa como a las de la interna solo se puede acceder bajo las condiciones que imponen las vivencias o hechos de conciencia. Por eso mismo, al ser el supuesto básico de toda la actividad de los individuos, la vida humana se vive, en su sentido pleno, en los nexos de la conciencia. Como la conciencia no puede ir más allá, ni meterse detrás de sí misma, ella es el supuesto para explicar todo lo demás.

A este proceso de establecimiento de nexos realizado por la conciencia, Dilthey lo denominó «principio de fenomenidad», y lo consideró principio supremo de la filosofía, en oposición a la concepción del «fenomenismo» del empiris-

mo inglés y Kant. La interpretación intelectualista que estos hacían reducía los «fenómenos», o hechos de la conciencia acerca de las cosas, a una composición de elementos relativos a la representación, como son las sensaciones y las ideas (interpretadas como representaciones de los objetos). Desde este punto de vista fenomenista se hablaba del yo concibiéndolo como un sujeto pensante aislado de la presencia del mundo externo, porque se encontraba encerrado en sus representaciones psíquicas y no podía demostrar ni explicar la existencia de algo independiente de su conciencia. Para superar ese planteamiento de la conciencia aislada y situarse en «el punto de vista de la vida», Dilthey amplió el significado de los conceptos de «realidad» o «existencia» característico del mundo de las experiencias intelectuales humanas, proponiendo el nuevo significado de realidad como experiencia vivida o «vivencia», en la que la autorreflexión de la conciencia es captada como un proceso histórico.

La expresión «conciencia» (*conscientia*) no puede definirse, sino solo mostrarse como una condición última, ya no resoluble en otra cosa.

Los hechos de la conciencia

¿Cómo se puede tener certeza de que existe un mundo externo a la conciencia humana en el que, además de objetos y otros seres vivos, existen también otras personas? Esta creencia en la realidad exterior no puede fundamentarse en un nexo intelectual sino en una «conexión de la vida» que acontece en el impulso, la voluntad y el sentimiento. La estructura de la vida psíquica de los seres humanos hace que conozcan el mundo exterior y la existencia de otras personas gracias a lo que se le resiste a la voluntad. Podría imaginarse un tipo de seres vivos que se adaptasen al entorno gracias a que conocen intelectualmente la verdadera relación causal que hay entre sus cuerpos y el mundo exterior. Sin embargo,

los humanos no son seres de este tipo. La naturaleza humana permite la conservación de los individuos y de la especie gracias a que se da una relación inmediata con las condiciones reales del entorno a partir del «juego de los impulsos», de los sentimientos placenteros o desagradables relacionados con ellos y de los estados de ánimo provocados en estas interacciones. Los impulsos de búsqueda de alimentos, el sexual, el amor a los hijos, la defensa, la protección y la venganza, el movimiento y el reposo, junto a los valores, los fines sociales y la actividad cultural, nos muestran cómo el poder de la voluntad humana «extiende sus tentáculos a su alrededor». Eso hace que cualquier conocimiento del mundo a través de la percepción y del pensamiento esté conectado con la propia vida y se sostenga sobre el interés, la atención y el «tono afectivo que surgen de los anhelos íntimos». Un humano que solo fuera percepción e intelecto quizá podría proyectar imágenes mentales a modo de representaciones, pero no podría distinguir entre los objetos que así se piensan y el sujeto que los piensa. Solo cuando se impide la libre realización de las intenciones de alguien y la voluntad de un individuo encuentra resistencia, se da la conciencia de la realidad de algo que se presenta y se capta como independiente de un yo.

Las personas no construyen en su inteligencia la existencia del mundo exterior a partir de relaciones causa-efecto, sino que es en las experiencias de obstrucción y resistencia, en la vivencia íntima de que el poder de su voluntad tiene limitaciones y no lo puede todo, en donde se da y se capta la presencia de alguna clase de presión o fuerza externa separada de uno mismo. Dilthey consideraba que los niños recién nacidos traían consigo cierta distinción de algo exterior a la propia vida. En las experiencias de impulso y resistencia de la vida embrionaria con los movimientos espontáneos que tropiezan en las paredes del útero materno, la percepción

táctil del propio cuerpo, el hambre y la sed, los humanos poseen antes de nacer una cierta «conciencia oscura, más parecida tal vez a un sueño», de la existencia de algo alrededor que condiciona su vida. Será posteriormente, a través de un proceso de generalización y abstracción, cuando se construyan los conceptos de causa y efecto y de sustancia, a partir de las experiencias de una vitalidad interna que se capta como voluntad libre condicionada por el entorno. Cualquier cosa que no se vincula de una u otra forma con la voluntad de un individuo queda reducida a mera palabra: «La realidad se revela en la voluntad».

De manera especial y única, las personas creen en la realidad de otras personas que son como ellas a partir de razonamientos por analogía, que fortalecen la convicción de su existencia como un «juego de manifestaciones de fuerzas» en el que las diferentes voluntades actúan con su poder recíprocamente las unas sobre las otras. Al ver un rostro humano lleno de lágrimas, se sabe que hay un sentimiento de malestar y se comparte esta emoción porque ya se han experimentado antes, en uno mismo, los procesos anímicos de dolor. En esta relación de reconocimiento de la interioridad de otra persona surge «la simpatía», el sentir con ella, y también la valoración de esa unidad volitiva de vida ajena como un «fin en sí mismo», tal y como cada individuo es para sí mismo el *ens realisssimum*, la existencia más real y valiosa que hay. De esta manera, a las experiencias de los límites de la voluntad en el mundo se suman las experiencias morales por las que dicha voluntad se compromete con las demás personas, al reconocerlas como otras voluntades iguales en realidad y derechos. Así nacen la creencia en el valor de la vida humana, el respeto por la independencia de las demás personas y la solidaridad con ellas, que son los nexos fundamentales para mantener una mejor convivencia en socie-

dad. Las personas necesitan comunicar sus sentimientos a otras personas, confirmar sus conocimientos con una validez compartida con ellas y también que les reconozcan su propio valor como individuos desde el respeto a su dignidad. Los seres humanos necesitan comprenderse mutuamente para continuar componiendo la melodía del misterioso enigma de la vida a través de la historia de la humanidad.

EL ARTE DE LA HERMENÉUTICA

El conocimiento científico de los individuos se basa en la idea de que las personas entienden el comportamiento de sus semejantes cuando hacen objetiva y comunicable la comprensión de su singularidad interior, elevándola a validez universal. Dilthey desarrolló en sus ensayos *Orígenes de la hermenéutica* (1900) y *La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales* (1910) las exposiciones histórica y sistemática de su estudio de la ciencia hermenéutica. Frente a la arbitraria figura del genio creador del movimiento romántico y al escepticismo, el arte hermenéutico de comprender e interpretar es el método de conocimiento para conocer el pasado y el presente de la historia de las creaciones del espíritu y continuar reescribiéndolas. El sentido de la vida es una realidad espiritual que surge históricamente de la comprensión de la fuerza interior de los individuos y de sus manifestaciones en el mundo a través del derecho, la economía política, las instituciones sociales y culturales, las técnicas, la literatura, la historia y las artes. Las personas se enfrentan a ese enigma abierto en la historia de la vida de los seres humanos cuando inventan sus propios estilos de vida en común en el juego de crear significados.

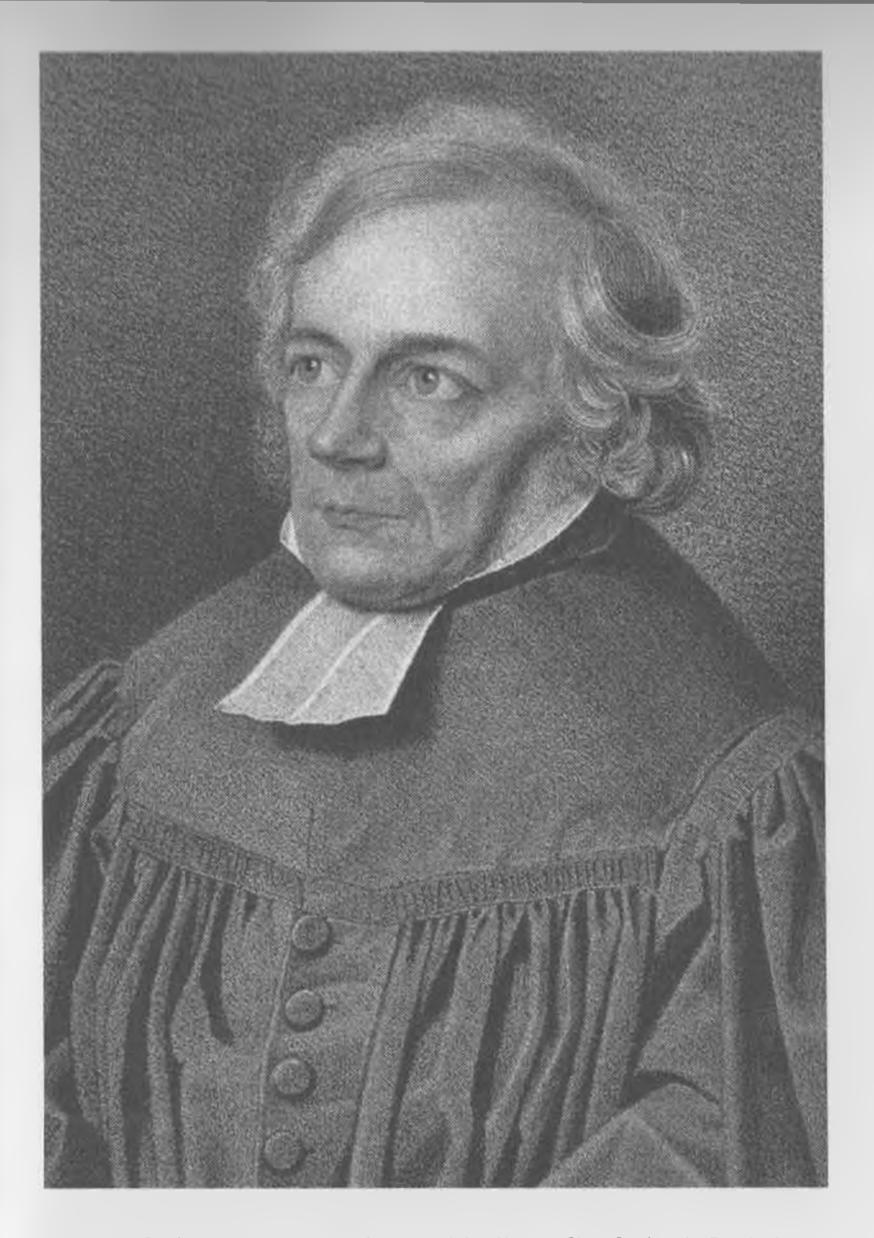
La comprensión del mundo humano supone «transferir» o «transponer» a los demás, desde la propia vida, una conexión internamente vivida. En este sentido, comprender es el proceso por el cual, a partir de signos sensibles, conocemos las manifestaciones de vida de otra interioridad espiritual análoga a la nuestra. A este volver a vivir la vivencia de otros individuos, Dilthey le llamó «revivencia», que supone rescatar en la imaginación la realidad de otras personas al percatarse internamente del sentido que dieron a su existencia. De esta manera, al revivir las realizaciones humanas en la historia, el intérprete siente que avanza con el curso mismo de esa vida histórica y se considera participando en su desenvolvimiento: «Revivir es crear en la línea del acontecer». Esta creación de sentido en las relaciones humanas se plasma en las biografías y autobiografías de las grandes personalidades de la humanidad y, de una manera más elevada aún, en la conciencia del poeta, del artista, del filósofo o del historiador, como queda fijado en sus obras. Por eso, es en el juego de los usos del lenguaje donde se halla la expresión completa y objetiva de la interioridad humana. Se llama «interpretar» a ese arte que trata de comprender las manifestaciones de la vida entre personas que ya han sido fijadas de forma permanente. La ciencia de este arte no es otra que la hermenéutica o «técnica de la interpretación de testimonios escritos». Sin embargo, conviene recordar que en todo ejercicio de comprensión hay algo que no se puede representar mediante procesos lógicos y está cargado de sentimientos, valores y fines, como la vida misma.

La comprensión e interpretación es el método que llena las ciencias del espíritu.

Estructuración del mundo histórico

Este arte surgió en la época de la ilustración griega (siglo v a.C.) mediante el juego de interpretar y criticar a

poetas como Homero (rapsoda del siglo VIII a.C.), en cuya lectura se educaba a los ciudadanos. Después, los sofistas (siglo V a.C.) y Aristóteles (siglo IV a.C.) insistieron en la importancia de la retórica, y con la filología alejandrina (el movimiento de estudios filológicos y gramaticales surgido en torno a la Biblioteca de Alejandría, en los siglos I-III de nuestra era) se consolidó el gusto del espíritu griego por la comprensión íntima del discurso humano. Las primeras teorías hermenéuticas documentadas aparecieron por la misma época con las disputas de la Iglesia cristiana con los judíos y los gnósticos, debido a la interpretación más o menos alegórica o literal de los libros sagrados. En siglos XV-XVI, los intérpretes del Renacimiento sintieron «extrañeza cultural» ante las obras de los clásicos griegos y romanos y del cristianismo medieval, un mundo al que ya no pertenecían. En este distanciamiento analítico y crítico se constituyó la actividad hermenéutica a partir de la disputa por la interpretación de la Biblia entre católicos y protestantes. Sin embargo, no fue hasta el siglo XIX cuando surgió la fundamentación definitiva de la hermenéutica científica, en la figura de un filólogo y filósofo romántico, el ya citado Friedrich Schleiermacher. Fue él quien desarrolló el arte filológico de la interpretación uniendo la filosofía trascendental alemana, que partía de lo dado en la conciencia, con la concepción romántica de una capacidad creadora que sería la que produciría inconscientemente las formas de interpretar el mundo. Comprendemos a otras personas porque hay una naturaleza humana compartida del comprender y esto es lo que hace posible la vida en común en el discurso de la humanidad. Pero toda comprensión es siempre relativa a los saberes gramaticales, lógicos e históricos del momento y además es inagotable, como lo son los individuos que la hacen. En el siglo XX, el filósofo alemán Hans-George Gadamer (1900-2002), y el francés Paul



Esta litografía del siglo XIX muestra el retrato del teólogo y filósofo alemán Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Dilthey se consideró seguidor de este personaje, por lo que se refiere a su énfasis en las capacidades creadoras de la mente humana, gracias a las cuales se amalgaman los distintos elementos, conscientes e inconscientes, que configuran la noción del mundo poseída por cada individuo.

Ricoeur (1913-2005) continuaron las investigaciones hermenéuticas de Schleiermacher y Dilthey.

Para Dilthey, el arte hermenéutico era un método y un saber hacer, una habilidad técnica que hacía posible el trato con los usos del lenguaje humano para aprender a manejarse en el juego de las relaciones sociales en el que las personas aprenden a reconocerse mutuamente como personas, como narradores que interpretan el relato de la historia de sus vidas. Llegó a decir que «la finalidad última del método hermenéutico consiste en comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió». Este ejercicio de reconocimiento de los otros a través del esfuerzo por comprenderlos, puede expresarse conceptualmente y comunicarse en su conjunto como una estructura vital situada en la historia humana, como una actitud más o menos permanente y estable que responde a un determinado «temple vital», a la que Dilthey denominó *Weltanschauung*: cosmovisión o concepción del mundo.

Capítulo 4

EL PODER DE LAS IDEAS SOBRE EL MUNDO

Al final de su vida, Dilthey insistió en su giro antropológico y relativista en la filosofía. A su juicio, son los individuos quienes ponen la medida de los asuntos humanos, creando sus ideas del mundo para responder provisionalmente a las preguntas de la vida. La función social de la filosofía consiste en mantener ese deseo y ese poder.

El siglo XX comenzó tras el fallecimiento de Nietzsche (25 de agosto de 1900), el otro gran filósofo alemán de la afirmación de la vida, a quien Dilthey leyó y a quien criticó con firmeza en un texto escrito dos años antes de la muerte del creador de la metáfora del «superhombre»: le reprochaba el culto romántico del genio y de los grandes hombres que vaciaba al individuo de experiencias personales al desconectarle de las conexiones vitales compartidas con las demás personas en su cultura. Para consolidar ese sentimiento de pertenencia a un proyecto de vida en común, al inicio del siglo pasado Alemania —unificada por fin desde 1871, tras una guerra entre Francia y Prusia victoriosa para esta— incrementó su poder económico y militar, lo que provocó la firma en 1904 de la Entente Cordial entre el Reino Unido y Francia. La consecuencia fue que las dos grandes potencias continentales dejaron de luchar entre ellas por el predominio en Europa y en la expansión colonial, y se aliaron contra el amenazante poderío germano. Este pacto antecedió a la Triple Entente de 1907, suscrita por el Reino Unido, Francia

y Rusia, a la que más tarde se sumó Estados Unidos, y que posteriormente daría lugar al bando aliado que luchó contra Alemania y el Imperio austrohúngaro durante la Primera Guerra Mundial.

En este contexto histórico, durante los últimos once años de su vida, Dilthey publicó más de cuarenta títulos, incluyendo los trabajos de reedición. Continuaba así su propósito de revitalizar la cultura y la filosofía alemanas mediante la fundamentación de las ciencias del espíritu con sus estudios sobre el método hermenéutico y su teoría de los tipos de concepciones del mundo. Tras publicar en 1900 el trabajo *Orígenes de la hermenéutica* (ya comentado), en 1905 se editó *Vida y poesía*, una extensa recopilación de ensayos sobre los poetas románticos Lessing, Goethe, Novalis y Hölderlin que tuvo muy buena acogida en los círculos intelectuales del momento. Un año después apareció su estudio biográfico *Historia juvenil de Hegel*. A partir de esa obra continuó con una serie de publicaciones en las que fue desarrollando la exposición de su teoría de las concepciones del mundo: *La esencia de la filosofía* (1907), *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (1910) y el polémico escrito *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (1911).

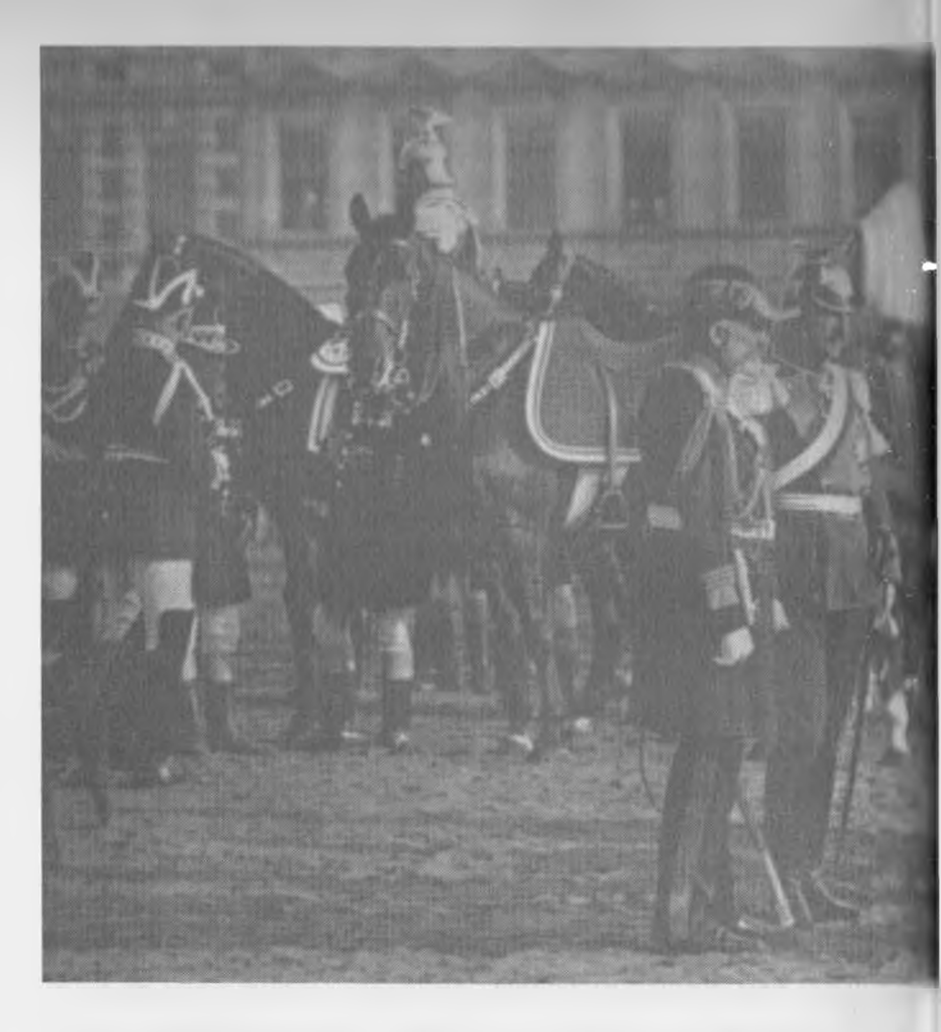
LA POLÉMICA CON HUSSERL

Después de leer aquel último trabajo de Dilthey, Husserl publicó en marzo del mismo año un artículo en el que criticaba sus tendencias historicistas, relativistas y escépticas, que negaban la posibilidad de una verdad científica sobre el mundo espiritual, lo que propició que ambos iniciaran una correspondencia epistolar durante los meses posteriores.

En aquel artículo, que llevaba por título *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl presentaba sus intenciones filosóficas, exponiendo a modo de manifiesto su programa sobre el ideal de una filosofía científica que se correspondía con su fenomenología. Partía del diagnóstico de que los males filosóficos de su tiempo estaban tanto en la naturalización de la conciencia y sus ideas por parte de la filosofía naturalista y de la psicología experimental, como en las implicaciones historicistas y escépticas de la filosofía de la concepción del mundo (*Weltanschauungsphilosophie*). En lo primero coincidía con Dilthey; en lo segundo, no.

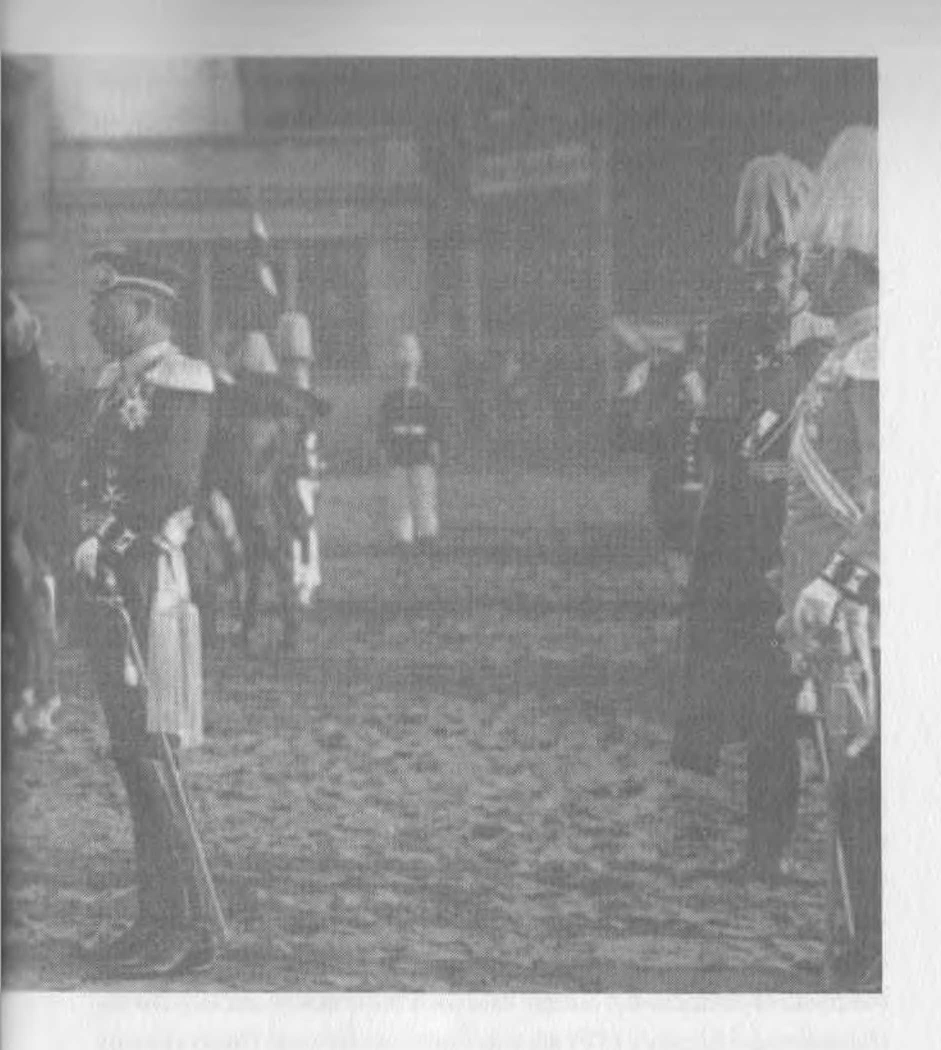
Dilthey ya le había manifestado a Husserl personalmente la admiración por su trabajo: durante su encuentro en 1905 elogió *Investigaciones lógicas* como el primer intento serio por renovar la filosofía desde Stuart Mill y Comte. Posteriormente, en una carta remitida el 29 de junio de 1911, Dilthey asumió cierta responsabilidad por la manera en la que había presentado *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*, a la vez que pedía a Husserl que no diera tanta importancia a algunas frases sueltas del mismo, que reconocía como carentes de las suficientes extensión y profundidad por tratarse de un mero resumen de una conferencia impartida años atrás.

Posteriormente, Dilthey desarrolló aquellas ideas en su disertación *La esencia de la filosofía*, donde consideraba que ya había dejado bien aclarado que su punto de vista acerca de la posibilidad de fundamentación de un conocimiento de validez universal en las ciencias del espíritu no era ni el de un historicista ni el de un escéptico que negase la posibilidad del conocimiento. Lo que ocurría era que conocer el mundo de las creaciones del espíritu tal vez no consistía única ni principalmente en construir proposiciones universales y necesarias para representar la verdad de la realidad, como sí era el caso



PREPARATIVOS DE GUERRA

Entre noviembre de 1884 y febrero de 1885 se celebró en Berlín, la capital alemana, una conferencia de las potencias europeas y Estados Unidos para negociar un reparto consensuado de los territorios de África. Sin embargo, las tensiones generadas por la disputa de los ricos mercados coloniales fueron a mayores en los años siguientes, con lo que presagios de guerra se cernieron sobre Europa. A partir de 1904 se sucedieron las denominadas «ententes», alianzas militares entre países que defendían intereses comunes, y que



culminaron en la creación de los dos bandos que se enfrentarían en la Primera Guerra Mundial: las naciones aliadas (Reino Unido, Francia, Italia, Rusia y Estados Unidos) y los imperios centrales (Alemania, Austria-Hungría y Turquía). Dilthey se mostró siempre contrario a esta política belicosa, consciente de que el futuro necesitaba vínculos políticos y económicos que fomentasen la cooperación entre los pueblos. Sobre estas líneas, el emperador alemán, Guillermo II, presidiendo una parada militar en 1906.

en las explicaciones de las ciencias de la naturaleza; sino que estas ciencias de la cultura trataban más bien de comprender la compleja red de relaciones entre las ideas, valores y fines de la estructura vital desde la que se actuaba en el mundo, transformándolo. Lo que se aprende del valor provisional de cada una de las concepciones del mundo es que solo es el espíritu humano, desde la totalidad de sus experiencias vitales, quien pone la medida del conocimiento del mundo, y que la realidad se comprende desde una determinada perspectiva histórica, con cada una de las concepciones de la vida que se adopta en ella.

Con una actitud cordial y reconciliadora, Dilthey invitó a Husserl a reconocer las coincidencias y el propósito común entre la filosofía de la vida, con su teoría de las concepciones del mundo, y la fenomenología. Ambas superaban tanto el positivismo británico y francés como la tradición del idealismo alemán que había culminado en Kant y Hegel, al interpretar que la conciencia de sí de cada individuo surge de las relaciones con el mundo social y cultural en el que habita. Esa totalidad de sentido del mundo de la vida que subyace en las existencias individuales es de lo que hablaron Dilthey, con su categoría de la «vida»; Husserl, con su concepto de *Lebenswelt* («mundo de la vida») y, posteriormente, su discípulo Martin Heidegger (1889-1976) con la expresión «ser-en-el-mundo». Ortega lo dijo a su manera en sus *Meditaciones del Quijote* (1914), mediante su famosa frase «yo soy yo y mi circunstancia», donde «circunstancia» es la situación vital en la que cada individuo se halla inmerso, quiéralo o no.

LA UTILIDAD DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

Cada individuo ha tenido que enfrentarse al misterio de la vida a lo largo de la historia de la humanidad. Como recurso

para la supervivencia del espíritu, los seres humanos fueron creando en sus contextos culturales una técnica intelectual que consistía en un determinado estilo de concebir globalmente sus relaciones con el entorno, para comprenderse o relacionarse con uno mismo, con los demás y con el resto de realidades. El punto de vista que sostenía Dilthey era que la conciencia histórica pensaba conceptualmente a partir de unas «unidades ideales» provisionales, ideas generales que le servían como soportes de vida y de experiencia vital. A cada una de estas maneras globales de estar en el mundo entablando relaciones simbólicas en el entorno, y con un determinado talante vital que implicaba una actitud ante las cosas, es a lo que denominó *Weltanschauung* o concepción del mundo.

Guías para la acción

Las concepciones del mundo son maneras de responder al enigma de la vida con ideas generales y complejas sobre la totalidad de la experiencia humana. Su estructura es siempre la misma: sistemas de relaciones o actitudes vitales que muestran en una imagen ideal los principios generales que rigen la conducta, tomados como una conexión necesaria entre los problemas y las soluciones. Tal conexión supone una elección de la voluntad acerca del significado de las relaciones personales y del sentido de la vida.

Estas concepciones del mundo emergen de las actitudes vitales de las personas, cuando adquieren conciencia de sus representaciones de la realidad, del valor que dan a las cosas y de las realizaciones de su voluntad. Como señalaba Dilthey en aquel extraño *sueño* que hizo público a sus setenta años, lo que el filósofo o el historiador pueden mostrar a las futu-

ras generaciones es un determinado «temple vital» ante las cosas, una actitud que orienta las vivencias personales y que subyace a la concepción del mundo. Así fue como afrontó el reto propuesto en su filosofía de la vida. ¿Acaso es posible un conocimiento del espíritu que tenga validez universal para todas las personas? ¿Cómo se puede comprender científicamente «la vida vivida por los hombres»? La teoría de los tipos de concepciones del mundo fue el recurso intelectual que empleó para posicionarse racionalmente ante este misterio de la vida humana.

Al igual que todas nuestras relaciones flotan sobre un «fondo de vida», las concepciones del mundo nacen de la vida. Cuando los individuos reflexionan sobre esta, surge su experiencia vital, y como la naturaleza histórica es la misma en todos, entonces las características de estas experiencias también pueden ser compartidas por todos. En ese fondo común de las relaciones entre el yo, las demás personas y las cosas, junto a las alegrías que elevan y amplían el gozo de la existencia aparecen el poder del azar, la corruptibilidad y caducidad de los asuntos humanos y, de una manera muy especial, «la constante presencia de la muerte». La humana es la única especie animal que sabe que se muere y esta conciencia empírica de su finitud condiciona la manera de comprender el significado de las acciones de los individuos. ¿Cómo puede un ser vivo comprender su muerte? Si la vida es un constante juego de fuerzas e interacciones para la supervivencia y afirmación de sí en el entorno, ¿cómo se puede comprender la negación absoluta de la voluntad? Por eso resulta la muerte tan inconcebible y absurda, porque significa la negación de todo el sentido de la vida, y esto hace que las personas se sientan ante el mundo de la vida como delante de algo que les parece extraño y les ocasiona un profundo temor. Ideas tan importantes para las creencias religiosas y

metafísicas como son la vida de ultratumba y el culto a los antepasados muertos, nacen de ciertas representaciones de la imaginación humana como respuesta al sobrecogedor hecho de la muerte. Por otro lado, también aumenta nuestra sensación de extrañeza ante la vida al contemplar la lucha y crueldad constantes, tanto en la naturaleza como en las relaciones sociales. De esta manera, al individuo se le va llenando la vida de contradicciones entre el poder de la naturaleza y la fuerza de su voluntad, la caducidad de todo y su deseo de permanencia, los límites espacio-temporales y su afán de rebasarlos.

Impresiones tan fuertes originan en el espíritu ciertos estados de ánimo, que luego se convierten en las actitudes constantes de esos «temples vitales» que subyacen en las concepciones del mundo. Estas se desarrollan a partir de metáforas, razonamientos analógicos y personalizaciones en las que va simplificándose la multiplicidad de las experiencias humanas, hasta expresarlas en una idea o conexión unitaria que da un horizonte de sentido a las relaciones en el entorno. La concepción del mundo es, pues, una unidad ideal, regulativa, que funciona provisionalmente como el marco de referencia de todas las apreciaciones de la vida y de la comprensión del sentido con el que le damos «forma» al mundo: «¡La concepción del mundo es ahora formativa, configuradora, reformadora!».

La concepción del mundo depende del entorno social

El individuo se concibe a sí mismo ejecutando su poder para crear la «forma» del conjunto del mundo de la vida, que es la condición o situación histórica real en la que se lleva a cabo el proceso de comprender el sentido que le estamos dando

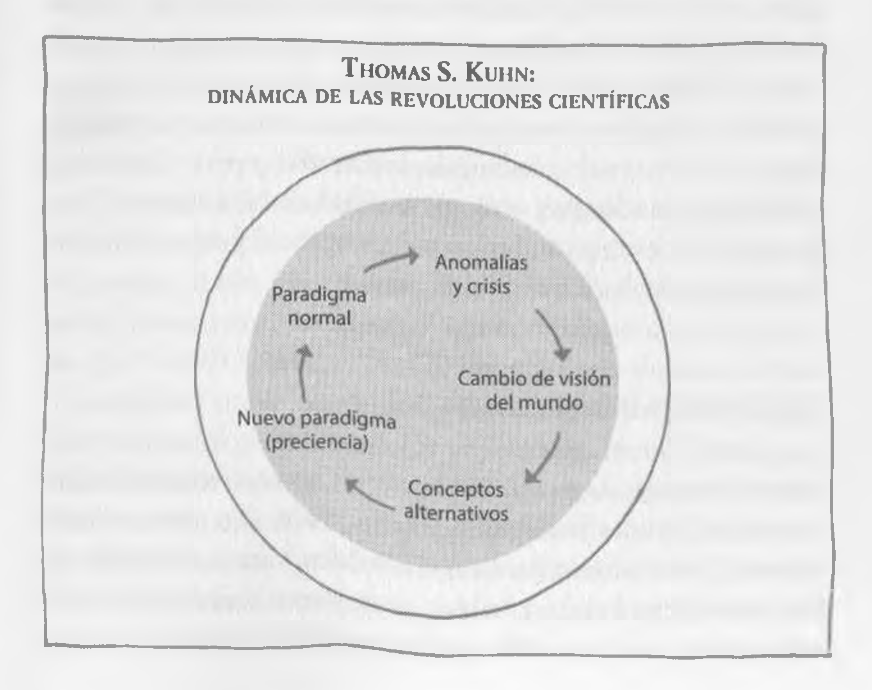
al misterio de estar vivos. Concebir significa interpretar su situación en el mundo para poner la medida o el sentido de las relaciones y elegir cómo se desea vivir.

Cada *Weltanschauung* es una de las maneras posibles de responder a la pregunta acerca de cómo se vive y cómo se quiere vivir. Lo que Dilthey propuso fue asumir que las respuestas humanas al insondable enigma del sentido de la vida son creaciones provisionales del espíritu siempre relativas a un punto de vista. En eso es en lo que consistía la racionalidad de la existencia: era la razón histórica la que creaba las maneras de vivir. Los individuos van haciendo la sociedad y su propia identidad personal a partir del horizonte de sentido del mundo en el que les es dado su vivir. Esta categoría de «mundo» era el conjunto de las experiencias que determinan la situación de la conciencia histórica en la vida misma: «El acabado de todas las relaciones contenidas en lo vivido o en lo intuido constituiría el concepto de mundo». Dilthey entendía por «mundo» un proceso, una relación. No se trataba de algo que estaba ocurriendo fuera del sujeto, ni tampoco en su experiencia interna aislada, sino de un vínculo significativo entre la voluntad del individuo y el entorno en el que esta crece y llega a ser lo que en cada momento es: «Todo mana y fluye en constante proceso; nada queda».

Las concepciones son productos históricos de la estructura de la totalidad psíquica de las personas, que evoluciona de distinta forma en condiciones geográficas, económicas, sociopolíticas, culturales, jurídicas y anímicas diferentes. Así nacieron las diferentes concepciones del mundo que luchaban entre sí en el horizonte vital de la conciencia histórica humana que Dilthey vislumbró en aquel sueño filosófico: un «inmenso campo de ruinas» de concepciones del mundo enfrentándose anárquicamente entre ellas para imponer su validez universal sobre las demás, sin conseguirlo nunca del todo.

MODELOS DE INTERPRETACIÓN DEL MUNDO

La validez del conocimiento en las ciencias del espíritu, sostuvo Dilthey, no existe fuera de una determinada concepción del mundo que crea los criterios de validez y las reglas para juzgar el sentido de las relaciones en el mundo. En su ensayo de 1962, *La estructura de las revoluciones científicas*, Thomas S. Kuhn (1922-1996), extendió esta idea a todas las ciencias al concebir los «paradigmas» como «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica». Cuando se pasó del sistema geocéntrico de Aristóteles y Ptolomeo al heliocentrismo de la revolución científica copernicana, tuvo lugar un cambio de paradigma o de concepción del mundo. Afirmar que «cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos» significaba que era como si los científicos fueran transportados a otro planeta en el que concibieran la realidad de una manera diferente, y que se transformaba radicalmente la imaginación científica acerca de qué hacían los científicos cuando se dedicaban a esa cosa llamada ciencia.



Por estar vinculada a una situación histórica, toda concepción del mundo crece dentro de los intereses, conocimientos, valores, sentimientos y proyectos de los individuos que la crearon, la mantuvieron y la transformaron. Cada una de ellas aportaría una perspectiva propia con su manera original de relacionarse en el entorno. La validez de cada concepción es universal para quienes la comparten, lo que significa que esta validez general del conocimiento depende del «universo» o conjunto de las redes de relaciones sociales en las que se vive y no existe fuera de ellas. Eso es lo que quiere decir que se trata de una validez histórica, relativa a un determinado contexto vital o «sistema cultural».

Ese sistema cultural que actúa como marco de referencia para las ideas, valores y proyectos sociales, sirvió como referencia al filósofo de la ciencia estadounidense Thomas S. Kuhn (1922-1996) para cuestionar el progreso, la racionalidad y la responsabilidad de la actividad científica. Con su análisis de los «paradigmas» (maneras inconmensurables de ver el mundo y hacer ciencia), vinculó los consensos durante los períodos de «ciencia normal» a una «economía conceptual» o conjunto de conocimientos, reglas y procedimientos básicos aceptados por una comunidad de científicos. Cuando cambian esos paradigmas o conceptos del mundo tienen lugar las «revoluciones científicas».

LOS TIPOS DE *WELTANSCHAUUNG*

Desde que nace y en cada momento de la convivencia, el niño que crece en una familia situada dentro de un determinado entorno cultural asimila un cierto orden y unas costumbres. Sin haber llegado aún a hablar, ya se siente sumergido en un saber acerca de lo común que le permite entender el signi-

ficado de los gestos, las palabras y los vínculos sociales en los que se cultivan las expectativas recíprocas de lo que cabe esperar de los demás y de lo que ellos esperan de él. Comprende las manifestaciones concretas de vida entre personas que va aprendiendo en sus experiencias sociales, porque para él pertenecen a una «esfera de comunidad», a un «tipo» de relaciones ya dadas que es el que le da la unidad de medida o el marco común para crear, con un cierto orden y no otro, su interpretación del mundo. En la investigación de las ciencias del espíritu se usan estos tipos para facilitar la comprensión de las relaciones entre el individuo y su mundo. Los tipos son esas «unidades ideales» elaboradas por la inteligencia humana para establecer conexiones globales en conjuntos abstractos, es decir, en nexos efectivos generales creados por las personas para dar cuenta de su situación y de sus maneras de estar en el mundo desde un punto de vista global. Son instrumentos o recursos intelectuales para investigar la vida en sociedad y orientar la comprensión de las conductas humanas que surgen de la totalidad de la vida psíquica de los individuos. Un ejemplo de la influencia de la teoría de los tipos de concepciones del mundo de Dilthey en la investigación social se encuentra en la sociología comprensiva de Max Weber (1864-1920), quien utilizó la construcción de tipos ideales (*Ideal-typen*) como modelos de referencia para comprender el ejercicio del poder en sus formas «carismática» (liderazgo), «tradicional» (basada en la arbitrariedad de los usos y costumbres vigentes en el pasado) y «legal» (dominio burocrático de los funcionarios administrativos y políticos del Estado).

Toda concepción del mundo está condicionada históricamente, por tanto, es limitada, relativa.

Sueño

Toda *Weltanschauung* tiene una evolución y es producto de la historia, de manera que son los ámbitos culturales en los que

surge los que condicionan la autocomprensión unitaria que el espíritu hace de sí mismo. En cada una de las actividades culturales que se desarrollan en la economía, el derecho, el Estado y la convivencia social predomina una manera de organizar la división del trabajo por la que a cada individuo se le asigna una función en el vínculo social. Esto también es así en la ciencia y, en parte, en la filosofía. Pero tanto el espíritu religioso como el poético y el metafísico aspiran a vivir fuera de los condicionantes que se dan en las relaciones sociales, sin someterse a las limitaciones de cada situación histórica. Estas tres concepciones del mundo que desean comprender la vida de una manera absolutamente libre, soberana y atemporal, se diferencian entre ellas en su origen, estructura y tipos.

Superando la religiosidad

Las religiones surgieron de la creencia en algo situado más allá de lo que podía ser dominado mediante el conocimiento humano de la naturaleza, pero que ejercía su poder sobre el propio entorno natural, produciendo unos efectos que ayudaban a conseguir mejores resultados en actividades humanas como la caza, la cosecha o la guerra. Los rezos, los sacrificios, las ofrendas y los rituales del culto religioso primitivo buscaban algún tipo de comunicación y relación con aquel poder oculto, como una técnica para influir en ese algo desconocido y más poderoso del cual el individuo se sentía dependiente, para que fuera propicio y jugara a su favor. Con el tiempo, se necesitó el oficio del hechicero o sacerdote, como un modo peculiar de vida que consistía en ser un experto o un técnico en la intermediación con las fuerzas ocultas. Esta especialización trajo consigo que las supersticiones colectivas acumularan experiencias religiosas de trato con seres superiores, en las

cuales se fue pasando de los actos mágicos de culto —con los que se pretendía adquirir la energía vital del poder oculto— al sometimiento del ánimo y la voluntad de las personas a la voluntad divina. En este proceso de crecimiento de la mentalidad religiosa, aquellas pequeñas y cerradas comunidades humanas empezaron a cultivar una tradición que fue comunicando, de generación en generación, una determinada ordenación espiritual de la vida.

En un principio, la categoría más importante de este estilo de vida religioso fue «la eficacia de lo invisible», interpretada como una autoridad no humana con poder de decisión sobre los asuntos mundanos. El origen del mundo, del hombre y del «segundo yo» o alma, así como la ubicación de los dioses en el cielo y de lo maligno en los bosques y pantanos —y en la muerte, la enfermedad, los sueños y la locura...— configuraron el mapa espiritual de las relaciones religiosas de las cosas y las personas individuales, concretas, finitas, sensibles, visibles, destructibles y limitadas, con lo invisible y suprasensible que actuaba y residía de manera oculta en ellas. Así surgieron los lugares, las personas, las imágenes, los símbolos y los sacramentos sagrados, cuyo significado en la concepción religiosa del mundo es análogo al que tiene lo simbólico en el arte y lo conceptual en la metafísica. Después, el genio de hombres excepcionales condensó la experiencia religiosa en concepciones del mundo dualistas, como la judeocristiana, cuyo Dios omnipotente y omnisciente, interpretado como «la unidad del todo» y creador de todo lo existente, terminaría convirtiéndose en el idealismo monoteísta de la libertad de la metafísica romántica del siglo XIX.

La «unilateralidad» de las creencias religiosas supone una experiencia vital de dependencia, súplica y sacrificio del poder del Yo, además de una separación del goce y del trabajo en los vínculos sociales terrenos, lo que la mantiene en constante con-

flicto con la concepción mundana de la vida. Dilthey valoraba que el crecimiento del poder del espíritu humano en la historia necesitaba buscar otras actitudes más libres ante la vida que la de «ese producto histórico de la técnica sacerdotal».

El arte poético recrea el mundo

Si en la religión había que buscar el sentido de la vida en la presencia de algo invisible y suprasensible, el significado de la poesía y del arte en general sería el contrario: cada una de sus obras es una realidad visible y sensible que expresa de una manera ideal la complejidad de la vida en las relaciones de las personas.

En su origen, el arte estaba asociado a la religión, pero elevó sus contenidos más allá de los dogmas eclesiásticos del momento a través de la literatura, la pintura, la arquitectura y la música con motivos religiosos. Las obras de arte, como tales objetos, no provocaron nunca una idea del mundo; sin embargo, sí lo hicieron las relaciones establecidas entre la concepción de la vida que tenía el artista y su obra. Es la concepción vital del genio creador la que se expresa en sus producciones artísticas.

Entre las artes, la poesía ocupa un lugar especial en su vínculo con la idea del mundo, ya que su instrumento son los juegos de lenguaje líricos, épicos o dramáticos acerca de todo lo que puede vivirse. Hasta el siglo XVIII, su técnica y su teoría de las formas estuvieron regidas por la *Poética* de Aristóteles, quien tomó su modelo formal de los artesanos de su época, y la técnica del análisis del lenguaje desarrollado entre los sofistas. Las formas del lenguaje que usaban los poetas se basaban en el «principio de imitación» de las actuaciones humanas. Aristóteles consideraba que el ser de

las cosas se representa en el pensamiento a partir de generalizaciones conceptuales que derivan de las percepciones de las cosas concretas, e igualmente interpretaba que cada arte, y en concreto la poesía, era una imitación del mundo. Fue en el tránsito al siglo XVII, con la publicación de *El Quijote* de Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616), origen de la novela moderna, así como con el teatro del español Lope Félix de Vega Carpio (1562-1635) y el inglés William Shakespeare (1564-1616), cuando empezó a cuestionarse la poética aristotélica. De manera análoga a la nueva consideración sobre la conciencia en las teorías del conocimiento de Descartes y Locke, también se creó una nueva estética que a partir de Bacon, Hobbes y Shakespeare investigó el origen del arte y la poesía en la fuerza de la fantasía. La posterior sistematización realizada por estudiosos románticos como Herder, Goethe, Schiller y los hermanos Schlegel (August, 1767-1845, y Friedrich, 1772-1829), supuso la autonomía de un arte concebido como «fuerza creadora» que no se limita a imitar la realidad y de la que emerge algo que no estaba previamente dado en aquella, ni tampoco en el pensamiento abstracto, y que es un modo propio y original de considerar el mundo.

La función de la poesía es ensanchar nuestra vitalidad, despertarla, conservarla y fortalecerla gozando y sintiendo el mundo como vivencia. En la creación poética, en la que se incluyen el drama y la novela, el punto de partida siempre es la vida y sus relaciones. Su base está en la vivencia y su función es liberar al espíritu de la carga de lo cotidiano y ampliar el horizonte de sus experiencias vitales mediante la fantasía de las posibilidades que no pudo realizar y ni siquiera concebir. «El arte es un juego», escribió Dilthey; un tiempo de vida especial compartido entre el creador, el público y el crítico, cuya satisfacción reside en la ilusión de que lo representado responde a vivencias simuladas por otros que

podemos sentir como propias. La técnica del poeta quiere transformar lo que se dice o representa en una sensación de conjunto que solo tiene lugar en la interpretación o «revivencia» del oyente o el lector. Lo que se pretende es generar un contenido afectivo vigoroso, así como conocimiento sobre la vida y satisfacción, a partir de la confianza en que estamos escuchando o leyendo una ilusión, una mera representación o narración. En la poesía se pone de manifiesto el poder de la creatividad humana cuando aparecen las múltiples formas de interpretar, valorar y configurar la vida entre personas. Con los diferentes tipos de la interpretación poética de la vida se prepararon los grandes tipos metafísicos de concepción del mundo y su influencia en la sociedad. Y también con la poesía se cultivó el sentido histórico de la vida, la conciencia histórica, ya que, mientras la ciencia pretende conocer la realidad, la conciencia poética aumenta el poder del espíritu humano cuando muestra que el significado del mundo de la vida reside en disfrutarlo, cultivando así el temple vital universal que busca el sentido de lo que les ocurre a los individuos únicamente en las relaciones humanas.

Según el filósofo alemán, el poeta «es el hombre verdadero», porque cada una de las ideas auténticas acerca del mundo es una concepción de conjunto que emerge de una determinada manera de hallarse inmerso en la actividad de estar viviendo y creando la propia vida como una obra de arte.

La metafísica, disciplina de la validez universal

El origen y desarrollo de las concepciones del mundo en la religión y la poesía muestra la tendencia del espíritu humano a la búsqueda de un saber universalmente válido. La metafísica surgió cuando tanto la voluntad de dominio de las

religiones universales —cimentada en sus tradiciones y en la comunicación con una autoridad suprasensible— como la fuerza de conmoción de la genialidad creativa del poeta dejaron su lugar al poder de la razón humana, capaz de transformar por sí misma las concepciones del mundo.

El pensamiento metafísico responde a la voluntad de conseguir un saber sobre el mundo y unas respuestas a las preguntas de la vida que sean válidas para cualquier persona, en todo lugar y momento de la historia de la humanidad. En la metafísica, la estructura de las concepciones del mundo está relacionada con el desarrollo de la ciencia, la cultura mundana y la propia historia de la filosofía. En la ciencia se creó la matemática, la astronomía y la geografía a partir de la percepción de imágenes sensibles del mundo; se conceptualizó con valores, reglas y fines el mundo de los sentimientos y de los actos voluntarios; se buscó el fundamento de lo conocible en la lógica y teoría del conocimiento; se pasó de la búsqueda de datos particulares, condicionados y limitados, a hablar de un ser universal incondicionado e ilimitado, que se concebía como causa primera, bien supremo o fin último; y, finalmente, la metafísica se hizo sistema y creó ideas más allá de los límites de cualquier experiencia posible.

Por esto cada gran sistema metafísico es como un foco de muchos rayos, que ilumina todas las partes de la vida a que pertenece.

Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos

En la cultura, la actitud filosófica aspira a dirigir la sociedad por medio de la interpretación de conjunto que procura su pensamiento unificador: analiza el método y el valor de verdad de las ciencias; conceptualiza el derecho a partir de las prácticas jurídicas; reflexiona sobre las formas, orígenes y funciones del Estado a partir de las relaciones políticas; analiza y valora críticamente los dogmas y las supersticiones; racionali-

za las creaciones de los artistas estudiando sus formas, reglas y fines con teorías estéticas, etc. Finalmente, todos los sistemas metafísicos son estilos de pensamiento que dependen de las circunstancias históricas del mundo de la vida en el que surgen. De ahí el valor meramente provisional de la clasificación de las grandes ideas metafísicas mediante el método de la comparación histórica.

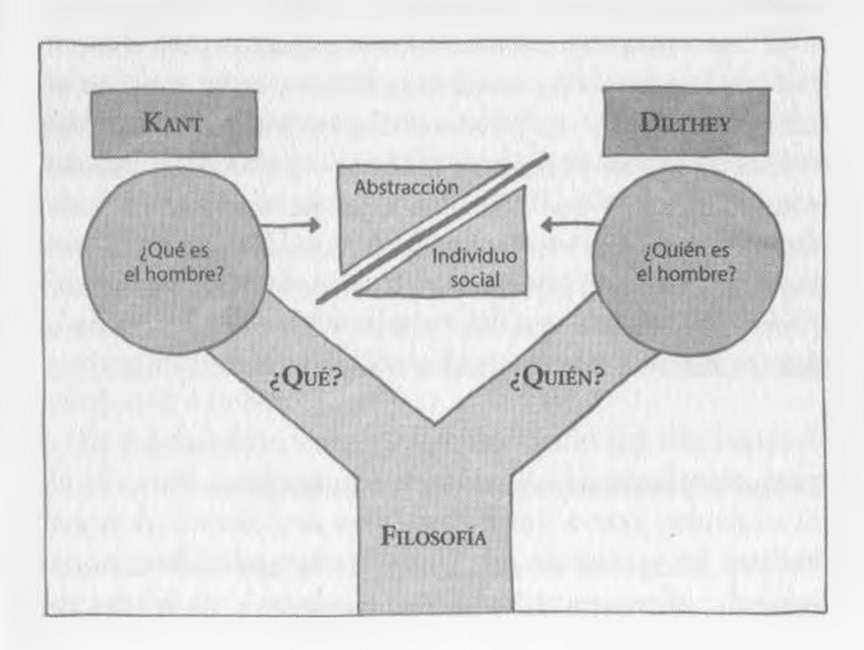
Dilthey distinguió tres tipos de postura metafísica ante el misterio de la vida: el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo. Cada uno de ellos «desenreda su madeja» desde una determinada actitud de los individuos ante el mundo. Por eso, la distinción propuesta tan solo es útil para adentrarse en la comprensión de la historia humana. Y aunque se desconozca cuál es la ley de formación de las diferentes concepciones metafísicas, lo más importante es captar la íntima e inseparable interdependencia entre la vida y la actividad metafísica. Hay que ganar una comprensión más profunda desde la vida misma, interpretando las actitudes vitales metafísicas típicas a partir del análisis y descripción del carácter de los grandes genios metafísicos que expresaron sus valores, emociones y proyectos, así como las concepciones de la vida que estaban vigentes en ellos, en sus biografías personales, por medio de juegos abstractos de lenguaje a los que pretendían dar validez universal.

La fe en el orden natural

El «naturalismo» metafísico alberga un sentimiento de la vida condicionado por la subordinación de la voluntad a la satisfacción de los impulsos vitales del cuerpo, que están determinados por la naturaleza de los animales humanos. La filosofía de la vida de los «hombres sensuales» se ha dado en todas las

¿QUIÉN ES EL HOMBRE SOCIAL?

La teoría diltheyana de los tres tipos de concepciones metafísicas daba continuidad al programa de investigación de Kant sobre la naturaleza de la experiencia humana, planteado por el filósofo de Köenigsberg con tres grandes interrogantes vitales: «¿qué puedo conocer?» (cuya respuesta es *Crítica de la razón pura*, vinculada al conocimiento de la naturaleza), «¿qué debo hacer?» (*Crítica de la razón práctica*, dedicada al estudio de la libertad) y «¿qué me cabe esperar?» (*Crítica del juicio*, orientada a la investigación de la finalidad en la naturaleza y en los seres humanos). Estas tres cuestiones filosóficas se sintetizaban en una pregunta antropológica: «¿qué es el hombre?». Haciendo suya la sugerencia de Kant sobre la conveniencia de distinguir entre un «concepto escolar» y un «concepto mundano» más valioso de la filosofía, Dilthey contribuyó a convertir la filosofía académica abstracta del idealismo alemán en una filosofía para la vida. Para ello, cambió la pregunta metafísica sobre el «qué» de las cosas por la pregunta histórica «¿quién es el hombre?», buscando ese «quién» no en el hombre genérico sino en el individuo que vive en sociedad.



épocas y lo ha hecho como una reacción en contra de la renuncia religiosa a la vida terrenal, desde Demócrito (h. 460-h. 370 a.C.), Epicuro (h. 341-h. 207 a.C.) y Lucrecio (h. 99-h. 55 a.C.) hasta Hobbes, Hume y el positivismo (como método en Stuart Mill y como dependencia física de lo psíquico, de acuerdo a la nueva fisiología cerebral, en Comte). Su estructura se basó en tres corrientes de pensamiento: el «sensualismo» y el «relativismo» de Protágoras, una teoría del conocimiento que afirmaba que todo saber es una relación con el entorno que viene de la experiencia externa, y que los valores y fines están vinculados al placer y el desagrado sensibles; en el «materialismo», que deja de hablar de ocultas realidades inmateriales invisibles y culmina en el mecanicismo; y en el «ideal de vida naturalista», basado en la voluntad de gozar de la vida con libertad, pasión y placer, a la vez que se cultiva la tranquilidad de ánimo que nace de la serena observación del orden inquebrantable del universo (tendencia coincidente con el pensamiento de Epicuro).

El valor histórico del naturalismo metafísico, así como su influencia positiva en las ideas políticas y en la creación artística, reside en su lucha contra el apoyo de las instituciones eclesiásticas a los poderes despóticos —políticos, culturales, económicos...— que dominan a las personas en la sociedad. Su problema estaba en las dificultades que tenía para explicar el mundo espiritual a partir de leyes de partes corpóreas, de manera que los valores y los fines humanos se interpretaban como resultados ciegos del orden natural.

La libertad como superación de la naturaleza

Dilthey interpretó el «idealismo de la libertad» como la creación, por parte del «espíritu ateniense», de la idea del

espíritu como una voluntad libre que actúa en el mundo con independencia de toda causalidad física. La relación con otras personas se entabla a través de la obligación moral que el propio espíritu se impone a sí mismo. Una razón o inteligencia con carácter divino gobierna el mundo sin estar condicionada por las circunstancias del momento. Lo hace en un juego libre y espontáneo de fuerzas que determinan a otras fuerzas y también son determinadas por ellas. La energía formadora de aquella inteligencia cósmica, ordenadora del mundo, a la que Anáxagoras (500-428 a.C.), Sócrates, Platón y Aristóteles llamaron *nous* («inteligencia»), también se interpretó como el principio espiritual de libre comprensión de la realidad desde el latino Marco Tulio Cicerón (107-43 a.C.) y los padres de la Iglesia cristiana, hasta Voltaire, Rousseau, Kant y Fichte.

La oposición a cualquier sistema naturalista y al panteísmo —que pone la fuerza creadora en todo lo que existe, identificando a la divinidad con la naturaleza— «penetra hasta la punta de las uñas» en estos pensadores del idealismo de la personalidad y crea la noción de una divinidad trascendente a partir de tres modelos conceptuales: la Idea platónica del Bien independiente de la naturaleza, la creencia cristiana en la creación del mundo desde la nada, que escapa a la ley de la causalidad física, y el análisis crítico de Kant. Este pensaba que la religión provenía de la moralidad, ya que la vida moral postulaba la creencia en un Dios que garantizaría la felicidad del sujeto siempre que actuara conforme a deber.

El fundamento universalmente válido del idealismo de la libertad estaba en los hechos de la conciencia, pero como la conciencia cristiana afirmó como principio incuestionable la trascendencia del espíritu y su total independencia de todo lo natural, y no es posible definir y

fundamentar científicamente dicho principio, la seguridad y la validez universal de la conducta humana en la familia, el derecho, el Estado y las relaciones personales se sostenían sobre algo inaccesible e indemostrable a efectos racionales.

La aspiración a la armonía universal

Finalmente, el «idealismo objetivo» creció en oposición a las dos posturas metafísicas recién comentadas, a partir de Heráclito y los estoicos (filósofos griegos y latinos que preconizaron una vida sencilla, acorde con el orden de la naturaleza, entre los siglos III a.C.-III d.C.), el italiano Giordano Bruno (1548-1600), Spinoza, Leibniz, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, el también alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860), Schleiermacher y el propio Dilthey. Su método de conocimiento es el de un «comportamiento contemplativo» que ensancha la vida afectiva y el valor y la felicidad de la existencia hasta una «simpatía universal» con las cosas y las demás personas, en la que se diluyen las disonancias y los conflictos vitales en la sensación última de la «armonía universal de todas las cosas». Esa conciencia de afinidad es la característica metafísica común en la religiosidad india, y en las antiguas griega y germánica, con su intuición de la unidad de las partes en un todo y la interpretación de la vida desenvolviéndose en la complejidad del universo al que pertenece.

El misterio de la vida es indescifrable y no se puede llegar a concebir cómo resolver si el fundamento universal está en la razón o en la voluntad: «Así, solo queda de estos sistemas metafísicos un estado de ánimo y una idea del mundo».

La solución al problema del escepticismo

La conciencia histórica convierte en su objeto de estudio a la misma actividad filosófica y sus ideas sobre la vida y el mundo. En esta percatación o autognosis histórica se lleva a cabo la comprensión de la naturaleza humana como crecimiento personal autónomo o poder de creación de sí mismo del espíritu humano. La conclusión será que todo lo que depende de la estructuración psíquica del ser humano no puede alcanzar con éxito la pretensión de validez objetiva, única, universal y necesaria fuera del nexo vital en el que se habita. Ya sea en la religión, el arte o la metafísica, las concepciones de la vida son relativas y pasajeras. Todo es proceso en la vida humana, menos una cosa: la correlación entre el yo y el mundo, que constituye la estructura insondable y enigmática de la vida psíquica, el misterio de las personas. Esta es la sabiduría que aporta la crítica de la razón histórica y la solución que da la conciencia histórica a la antinomia de la pretensión de validez universal de cada uno de los sistemas metafísicos.

Cada una de las tres grandes concepciones comentadas conceptualiza una manera de vivir en el mundo, un estilo de vida. Muestra, por lo tanto, una interpretación parcial de la realidad de acuerdo a unos intereses, proyectos y valores. Esta es la naturaleza común humana, que garantiza la validez universal y da seguridad a las ciencias del espíritu: lo que es válido universalmente para todas las personas es que son las creadoras de sus maneras de vivir en común y concebir el mundo, ya que para ellas las cosas y las personas no son como «son», sino como las interpretan desde el horizonte vital del conjunto de sus experiencias. Las personas crean su medida del mundo en sus maneras de relacionarse en el entorno. Son, por lo tanto, la única autoridad posible para el gobierno de los asuntos humanos.

¿Para qué le sirve el juego filosófico al ser humano cuando se enfrenta al enigma de la vida? El filósofo, dirá Dilthey, también es un historiador, alguien que cuenta relatos acerca de cómo vivimos las personas. En este sentido, la filosofía siempre es una filosofía de la experiencia: la filosofía es un conocimiento empírico.

Pero ¿cuál es su ámbito de conocimiento o de experiencia? Los filósofos juegan con el lenguaje, al igual que lo hacen los poetas o los juristas, pero en su caso se trata del juego conceptual o general de hablar acerca de las posibles maneras de concebir el mundo y la vida. A partir de la reflexión sobre las formas de relacionarse en el mundo que tienen las personas, el filósofo cuestiona en su totalidad el sentido, el valor y la finalidad de los vínculos sociales.

¿Y para qué sirven estas investigaciones filosóficas? En la tradición filosófica se decía que la filosofía cumplía la función de fundamentar, con seguridad y para el mundo entero, el conocimiento de todo cuanto existe. Dilthey tradujo esa seguridad como la confianza en el poder del espíritu para hacerse a sí mismo de manera autónoma. Afirmó que a la filosofía le correspondía un papel social y político de primer orden, puesto que su misión no era otra que la de «guiar al género humano» en su constante anhelo de libertad, con su «poder reformador y plasmador de la persona».

Participando en la historia a través de la educación

Precisamente, la función formativa y emancipadora de la filosofía apareció cuando esta hizo su giro antropológico, con la revolución intelectual que supuso la actividad educadora

de los sofistas para la autonomía de las ciencias del espíritu, sobre todo con la figura de Protágoras. Aquellos sofistas entendían la función social y política de la *paideia* o educación como el ejercicio del poder autónomo del espíritu en el arte de usar juegos de lenguaje, formas para comprender el mundo y establecer las relaciones espirituales que configuraran el sentido de la vida, conversando en la asamblea con la única autoridad reconocida del ser humano como creador de la medida de todas las cosas. «Solo goza la vida el que se entrega» al poder, la alegría y la autonomía del espíritu humano para concebirse a sí mismo como el hacedor de sus relaciones en el mundo.

> En el espíritu filosófico se realiza un proceso. Donde aparece, altera, por decirlo así, el tejido histórico de la vida espiritual, que antes existía.
>
> *Teoría de las ideas del mundo*

Dilthey quiso continuar esta revolución intelectual a favor de la autonomía del espíritu mediante el estudio histórico de las creaciones humanas, que es donde se encuentra la objetivación de sus realizaciones como un saber hacer. Las personas solo encuentran en la vida lo que han puesto en ella, pero no con el conocimiento intelectual del orden del mundo dado de forma necesaria, sino con su voluntad creadora del sentido de la vida, que utiliza la inteligencia para ir adoptando unos u otros valores morales e ir eligiendo como proyectos de investigación determinados estilos de vida en común.

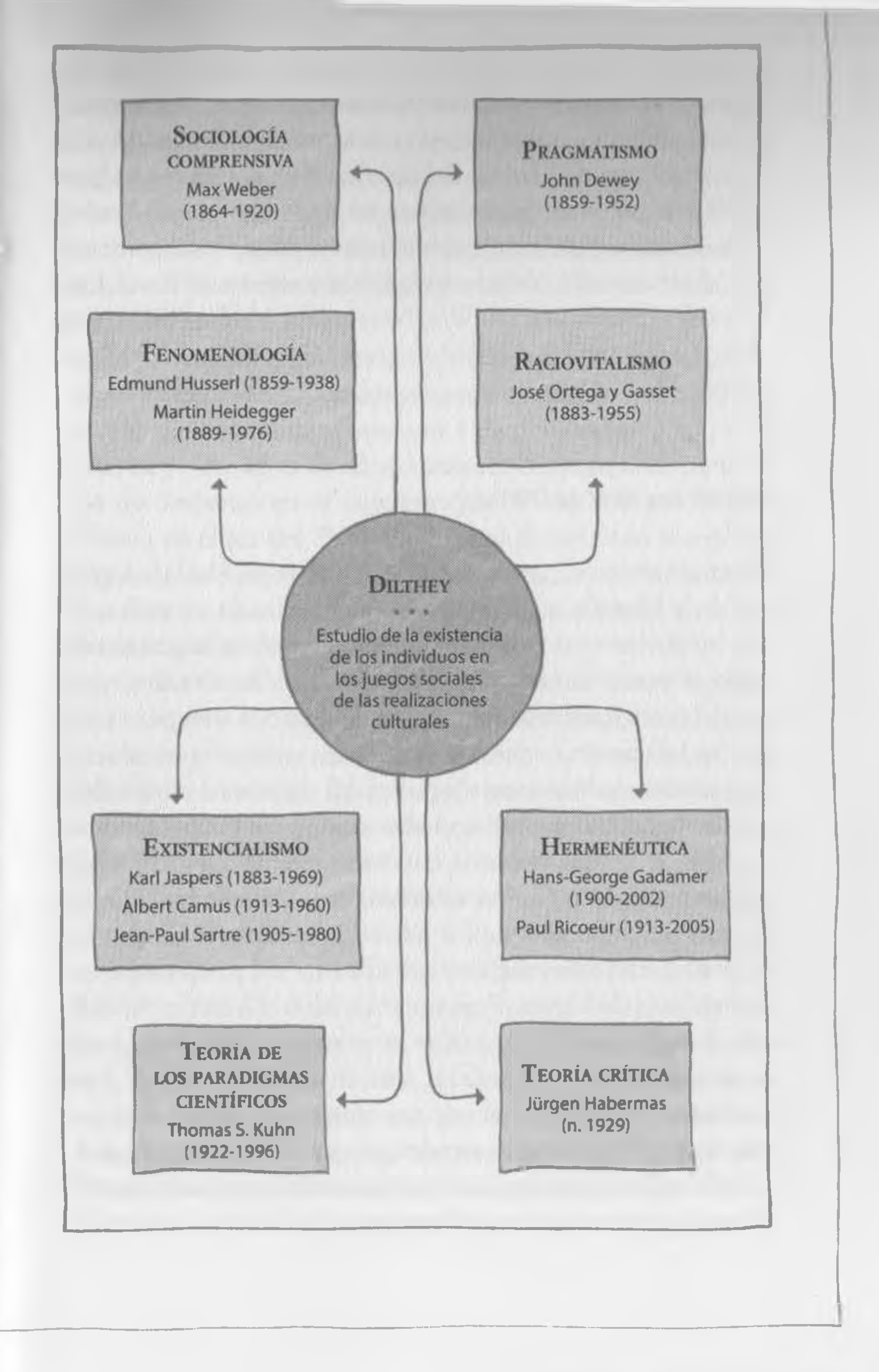
Dilthey había lanzado un mensaje a la sociedad europea acerca de esta función social de la educación, en su ensayo *Fundamentos de un sistema de pedagogía* (1884). ¿Para qué sirve la educación? Individualmente, para configurar la estructura anímica de las personas, y socialmente, para transmitir, conservar y renovar las creaciones culturales de

LA TRASCENDENCIA DE DILTHEY EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

La influencia del pensamiento de Dilthey se extiende por algunas de las más importantes corrientes filosóficas y de las ciencias sociales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Sus investigaciones contribuyeron a pasar del programa epistemológico de la modernidad, que iba de Descartes hasta Kant, a un proyecto de racionalidad histórica, narrativa y comunicativa al que algunos filósofos han llamado posmodernidad, y que se desarrolla desde Nietzsche y Dilthey hasta la actualidad. Mientras en la manera moderna de hacer filosofía se decía que la conciencia del sujeto pensante era una facultad en la que estaban y se construían las ideas, los fines y los valores para representar el mundo exterior y actuar en él, para los pensadores posmodernos la principal preocupación pasó a ser cómo relatan y comprenden las personas sus maneras de usar el lenguaje en los procesos de comunicación para crear nuevos y mejores proyectos de vida.

El giro narrativo hacia los relatos humanos

Dilthey ya había llamado la atención sobre la necesidad de un nuevo estilo en la reflexión filosófica que abandonara los viejos discursos académicos de los sistemas filosóficos y diera más importancia a la función social, política y educadora de la filosofía para superar la falta de humanidad de la razón físico-matemática de las ciencias y del pensamiento tecnológico de la modernidad. A partir de él, gran parte de la investigación filosófica en el siglo XX se dedicó a estudiar cómo se narra la comprensión humana del mundo en la actividad científica, la vida en sociedad y las relaciones personales. La naturaleza de los seres humanos deja de contarse con los grandes metarrelatos religiosos, metafísicos y científicos, para pasar a concebirse como la historia concreta de la existencia de los individuos creciendo y creando su identidad en los juegos sociales de cada una de las múltiples realizaciones culturales pasadas, presentes y futuras. El giro narrativo en filosofía va del lenguaje del mundo al mundo del lenguaje. La historia de las personas es un relato de vida que siempre se puede volver a narrar.


Sociología comprensiva
Max Weber
(1864-1920)
Pragmatismo
John Dewey
(1859-1952)
Fenomenología
Edmund Husserl (1859-1938)
Martin Heidegger
(1889-1976)
Raciovitalismo
José Ortega y Gasset
(1883-1955)
Dilthey
Estudio de la existencia de los individuos en los juegos sociales de las realizaciones culturales
Existencialismo
Karl Jaspers (1883-1969)
Albert Camus (1913-1960)
Jean-Paul Sartre (1905-1980)
Hermenéutica
Hans-George Gadamer
(1900-2002)
Paul Ricoeur (1913-2005)
Teoría de los paradigmas científicos
Thomas S. Kuhn
(1922-1996)
Teoría crítica
Jürgen Habermas
(n. 1929)

la historia humana. La educación debe influir de una manera intencionada en el crecimiento espiritual de los individuos, a fin de aportarles «una determinada forma de vida, un determinado orden de las fuerzas espirituales», pero también para que las personas se sientan protagonistas de esa creación histórica y aumenten su poder y su confianza en sí mismas. El filósofo pragmatista estadounidense John Dewey continuó en su obra *Democracia y educación* (1916) los planteamientos de Dilthey acerca de la defensa del papel educador y de transformación social de la filosofía.

El «verso» final de Dilthey

Como todo en el pensamiento de Dilthey, su ideal pedagógico de la filosofía también está contextualizado y condicionado históricamente por la situación concreta en la que se vive, y no responde a un modelo universal y necesario sobre cómo se debe responder al sentido de la vida con independencia de las relaciones sociales reales. En las instituciones educativas alemanas de la segunda mitad del siglo XIX e inicios de la centuria posterior, se preparaba a las personas para mantener los códigos morales de conducta establecidos y también como técnicos y administradores, trabajadores cualificados y gestores del orden de las relaciones sociales, del que formaban parte como meras piezas de una máquina social que era su jaula de hierro. Pero no se les formaba como ciudadanos creativos y reescritores de otras posibles respuestas ante la pregunta por el insondable sentido de la vida, sobre la que se venía conversando filosóficamente en la cultura de Occidente desde aquellos ilustrados griegos del período clásico.

Para salir de este vacío del espíritu, Dilthey transformó la filosofía en una experiencia hermenéutica de la vida, a partir de

la vivencia íntima del individuo inmerso en el horizonte de sentido de su contexto social y cultural. Y trató de ejercitarla, no como un sistema conceptual abstracto alejado de la vida singular de cada uno de los seres humanos, sino como el esfuerzo personal, íntimo e intransferible, por mantener la integridad de la cultura humanística alemana y europea mediante la continuidad de la conciencia de sus realizaciones históricas.

Tres meses después de escribir la epístola a Husserl acerca de su teoría de los tipos de concepciones del mundo, Dilthey murió de manera inesperada el 1 de octubre de 1911, a los setenta y siete años de edad, mientras disfrutaba de un tiempo de descanso en el pequeño pueblo de Seis am Schlern (Siusi), en el sur del Tirol. Dejó inconclusas tanto la segunda parte de su biografía sobre Schleiermacher como la continuación de su teoría de la concepción del mundo, en la que estaba trabajando.

¿Quién fue Wilhelm Dilthey? En su sueño autobiográfico se presentó a sí mismo como un contemplador del mundo histórico y un observador apasionado de la sociedad y las relaciones humanas. En su bagaje personal se sintió satisfecho de haber llevado una vida familiar tranquila, saludó con gozo la unidad de la nación alemana y celebró el aumento de la libertad en las instituciones públicas. Como investigador, hizo filosofía porque sentía que solo las personas que comprenden el sentido de las realizaciones humanas en la historia, reviviéndolo en su experiencia interna, desean, deciden y saben cómo reescribir las propias experiencias dentro de proyectos de vida en común. La finalidad de su existencia fue contribuir con un verso propio al poema de la humanidad en el que incesantemente se mantiene la conversación abierta entre las personas acerca de cómo desean vivir.

El verso dejado en herencia por Dilthey, con su crítica de la razón histórica, decía que la mayor sabiduría de las personas descansa en reconocer que quien renuncia a su historia, renuncia al reconocimiento de su poder para elegir cómo quiere vivir y, por lo tanto, renuncia a su vida y al placer de disfrutar de ella: «Qué sea el hombre, solo se lo dice su historia».

Glosario

Autognosis (*Selbstbesinnung*): es la conciencia de sí o autoconocimiento histórico de la experiencia total del ser humano en su conjunto. Cuando describe lo que le pasa, tal y como le pasa a la conciencia, permite comprender la naturaleza humana como crecimiento personal autónomo gracias al poder de creación de sí mismo del espíritu humano.

Categorías de la vida (*Lebenskategorien*): son conceptos que expresan las conexiones entre el espíritu humano y su entorno. Se clasifican en formales y estáticas (dadas en el pensamiento) y materiales y dinámicas (las categorías creadas en la vida histórica). Dependen de la experiencia sensible del mundo y se estudian con la psicología descriptiva y la hermenéutica.

Ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*): son las ciencias de la cultura y la sociedad (como la historia, el derecho, la política, la lingüística, la literatura, el arte, la religión, etc.) que estudian las relaciones humanas en la historia. Su objetivo es lograr la autonomía necesaria frente a las ciencias naturales para influir en la vida de las personas estudiando la experiencia interna de la vivencia. No se proponen «explicar» la verdad de los asuntos humanos sino «comprender» los motivos en los procesos de

creación de valores y de elección de unos determinados fines para que los individuos aprendan cómo quieren vivir en sociedad.

CIENCIAS DE LA NATURALEZA (*Naturwissenschaften*): son el modelo válido de conocimiento por excelencia en el siglo XIX. Tratan de conocer el mundo construyendo proposiciones universales y necesarias para representar la verdad de la realidad a partir de la experiencia externa. Su objetivo es «explicar» las leyes naturales, a partir de hipótesis y de forma rigurosa y exacta, mediante juicios de hecho sobre las causas eficientes que determinan el mecanismo de la conexión natural de las cosas.

COMPRENDER (*Verstehen*): es la acción que lleva a cabo el espíritu cuando interpreta sus propias creaciones, por eso es el conocimiento propio de las ciencias del espíritu.

CONCEPCIÓN DEL MUNDO (*Weltanschauung*): nace de un determinado «temple vital» o actitud ante la vida y es una de las formas posibles con las que las personas comprenden sus vidas y sus relaciones en el entorno. Es el marco último de referencia que da sentido global a la vida de las personas en sociedad y permite dar un sentido provisional al enigma de la vida. Cada concepción del mundo es una creación histórica que expresa una de las posibles perspectivas para interpretar la realidad.

CONCIENCIA HISTÓRICA (*Geschichtsbewusstsein*): la conciencia es un proceso, un constante quehacer o acontecimiento histórico que cumple la función de crear relaciones en el mundo para comprender y transformar las maneras de vivir en sociedad. Al cambiar a lo largo de la historia, muestra la relatividad y provisionalidad de las creaciones del espíritu humano.

ESCEPTICISMO (*Skepsis*): es «la sombra» o la duda que la metafísica proyecta sobre el mundo humano al mostrar un conflicto continuo e irresoluble entre los diversos sistemas filosóficos que presentan el conocimiento como la actividad de un sujeto aislado del mundo, encerrado en sí mismo y en sus representaciones de las cosas, que parece incapaz de dar cuenta de la realidad.

ESTRUCTURA (*Struktur*): lo que hace que algo llegue a ser lo que es o funcione y se desarrolle como lo hace. En el caso de la vida hu-

mana, puede decirse que todo es proceso y está en un continuo devenir, excepto la necesaria correlación entre el yo y el mundo que es la estructura última, insondable y enigmática, de la vida psíquica y constituye el misterio de la vida.

Experiencia (*Erfharung*): todo conocimiento y toda ciencia parten de alguna experiencia, de relaciones con el entorno en un momento y lugar concretos. Mientras los metafísicos pretendían ir más allá de ella, y los positivistas reducirla a mera reunión de hechos aislados, Dilthey propuso la noción de experiencia total de la vida psíquica, donde querer, sentir y representar no eran sino los aspectos interconectados del proceso real de la vida humana íntegra. Si bien se distingue entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, según se investigue a partir de la experiencia externa o interna, respectivamente, en última instancia, todo el conocimiento de la naturaleza y de las personas se manifiesta en la experiencia interna de los hechos de la conciencia.

Explicación (*Erklärung*): tipo de conocimiento característico de las ciencias de la naturaleza mediante la construcción de proposiciones universales y necesarias para representar las relaciones causales de las cosas a partir de hipótesis.

Filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*): se opone a la razón abstracta de la filosofía moderna, a su intelectualismo y academicismo, planteando que cualquier reflexión sobre el espíritu humano tiene que partir del hecho básico de la vida en sociedad y de su desarrollo histórico. La filosofía narra de una manera global ese devenir de la vida para facilitar la comprensión íntegra de las relaciones de los individuos a lo largo de la historia de la humanidad. Solo pueden comprender la vida y su historia los individuos que la hacen posible al vivir en ella. El enigma de cómo se desea vivir es el motor que impulsa la investigación en la filosofía y en las ciencias sociales.

Hermenéutica (*Hermeneutik*): el arte de comprender el sentido de la vida humana con una técnica de comunicación entre personas que alcanza su plenitud en la interpretación de las narraciones humanas en el lenguaje escrito, especialmente en los textos biográficos y autobiográficos.

Metafísica (*Metaphysik*): la actitud metafísica surge de la necesidad del espíritu humano de encontrar la solución al enigma de la vida. El error de los sistemas metafísicos fue buscar respuestas definitivas, abstractas y de validez universal para cualquier persona, en todo lugar y momento de la historia de la humanidad. Al ir más allá de la experiencia humana posible y de la vida concreta de las personas, no pudo ofrecer una comprensión global de la vida humana porque no consideró su dimensión histórica en continuo proceso de desarrollo. La conciencia histórica permite la superación de las tres posturas metafísicas (el naturalismo, el idealismo de la libertad y el objetivo).

Método (*Methode*): es el camino para llegar a algún lugar. En las ciencias es el procedimiento adecuado para alcanzar el conocimiento. Mientras el método en las ciencias naturales pretendía explicar mediante relaciones causales las representaciones verdaderas, universales y necesarias del mecanismo de la naturaleza, en las ciencias del espíritu se buscaba comprender los motivos de las actuaciones humanas para darle sentido a la vida en sociedad. Dilthey contribuyó al desarrollo de la disputa de los dos métodos en la segunda mitad del siglo XIX en defensa de la autonomía de las ciencias sociales respecto del modelo científico positivista imperante.

Nexo efectivo (*Wirkungszusammenhang*): aparece cuando captamos la conexión que hay entre los productos históricos de la economía, el arte, el derecho, la filosofía, la religión y la poesía. Mientras las ciencias de la naturaleza buscan los nexos causales en las cosas, las ciencias del espíritu buscan los nexos efectivos en los productos culturales de la vida psíquica humana, ya que las personas comprendemos los asuntos humanos según cómo nos relacionamos actuando en el mundo.

Principio de fenomenidad (*Satz der Phänomenalität*): consiste en afirmar que para las personas todo lo que se puede conocer del mundo existe solo como un hecho de la conciencia. En las experiencias internas y en las externas, se conoce la realidad con las condiciones que imponen al mundo las vivencias o hechos de conciencia de cada individuo. Por eso, la conciencia, como

la vida misma, es el supuesto de cualquier actividad humana desde el que se explica todo lo demás, la condición última de todo cuanto existe para el ser humano. La plenitud de la vida humana se vive en los propios hechos de la conciencia y esto es lo que capta el auténtico positivismo.

Psicología descriptiva, psicología explicativa (*deskriptive Phsychologie, erklärende Psychologie*): influida por el método de las ciencias naturales, la psicología explicativa partía del prejuicio de que la experiencia interna estaba formada por elementos aislados, de manera que había que construir hipótesis acerca de cómo relacionar los datos inconexos de la conciencia. Dilthey propuso una psicología que comprendiera la conciencia al describirla tal y como se manifestaba la totalidad de la vida psíquica en la vivencia de la íntima interrelación entre las representaciones conceptuales y lo que las personas quieren y sienten.

Relativismo (*Relativismus*): es la creencia que afirma que todo conocimiento es la medida que hace el espíritu humano de sus relaciones en el mundo, está condicionado históricamente y responde a unos intereses, valores, sentimientos y proyectos de vida en común. Dilthey continúa la tradición del pensamiento de Protágoras en el siglo V a.C. y encuentra en el relativismo la solución a la interminable disputa entre los sistemas filosóficos, ya que lo que enseña la conciencia histórica es la validez universal del poder de las personas para crear sus estilos de vida en sociedad.

Sentido de la vida (*Sinn des Lebens*): es la manera de relacionarse en el entorno que crean las personas cuando eligen sus valores y sus proyectos de vida en común. Se trata de saber hacer una manera de convivir entre personas. Las ciencias sociales no buscan la verdad de las cosas sino que se dedican a investigar cuál es el sentido de la vida o las maneras de vivir que los seres humanos han ido creando como respuestas provisionales, que se pueden mantener o transformar, ante el enigma de cómo es preferible vivir.

Validez universal (*Allgemeingültigkeit*): el conocimiento científico y la filosofía occidental nacen en Grecia entre los siglos VII y IV a.C.

cuando se inventan lenguajes abstractos sobre la naturaleza y los humanos que pretenden tener validez universal para cualquier persona, en cualquier momento y lugar. Frente a estas abstracciones de los sistemas metafísicos y en el desarrollo de las ciencias naturales, la conciencia histórica muestra que lo único válido universalmente es que todas las personas tienen el poder de crear sus maneras de vida en común y son la única autoridad para decidir sobre los asuntos humanos.

Verdad (*Wahrheit*): es una propiedad de las proposiciones del lenguaje de las ciencias naturales que hablan de las cosas, como si la forma del lenguaje se correspondiera, de alguna manera, con la forma de la realidad. En el pensamiento antiguo, desde Platón hasta el mundo medieval, la metáfora de la visión presentaba la verdad como una contemplación de la auténtica realidad, permanente, inmutable y oculta, de las cosas. Con la modernidad, la verdad pasó a ser una construcción del sujeto que imponía al mundo las condiciones que lo hacían inteligible o explicable según relaciones de causa y efecto.

Vida (*Leben*): la vida humana es el enigma inagotable que subyace en la historia de la humanidad. Lo primero que cualquier ser humano experimenta es su propia vida y la de los demás, por eso es el punto de partida y el límite de la actividad humana y de cualquier estudio en las ciencias del espíritu. No puede resolverse con respuestas definitivas antes de ser vivida, pero puede comprenderse mejor gracias a las «categorías de la vida» que la muestran como un proceso social que fluye incesantemente en las interacciones de los individuos.

Vivencia (*Erlebnis*): la «vivencia» es cómo cada individuo piensa, siente y desea que sea su vida. Se da de inmediato en la experiencia interna, cuando se interiorizan las relaciones con el mundo, con las demás personas y consigo mismo, y capta directamente los hechos de la conciencia tal y como se dan en esta. La relación que hay entre una vivencia, su expresión y la comprensión de la misma es lo que fundamenta el método de investigación en las ciencias del espíritu.

Lecturas recomendadas

CRISTIN., R, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, ediciones Akal, 2000. Breve ensayo que explora los vínculos entre la comprensión de la historia en Dilthey y el método fenomenológico de Husserl, con referencias intermitentes a su discípulo Heidegger.

DÍAZ DE CERÍO, F., *W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general*, Barcelona, Juan Flors editor, 1959. Una exposición que incide en la idea de que Dilthey ya tenía el propósito de investigar la dimensión histórica de la razón desde sus primeros estudios. Aporta citas interesantes de sus cartas y diarios personales.

FLÓREZ, C., *Génesis de la razón histórica*, Salamanca, ediciones Universidad de Salamanca, 1983. Exposición, sobria y muy bien estructurada conceptualmente, que reconstruye el desarrollo de la noción de razón histórica desde la Ilustración hasta el pensamiento de Jürgen Habermas. Es muy útil para contextualizar el programa de investigación de Dilthey como una respuesta a las limitaciones del proyecto ilustrado.

GABILONDO, A., *Dilthey: Vida, expresión e historia*, Madrid, Cincel, 1988. Se trata de una obra de divulgación que pretende intro-

ducir al lector no especialista en la filosofía de la vida de Dilthey. Buen instrumento para los neófitos.

GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2012. Presenta la filosofía de la vida y la teoría hermenéutica de Dilthey, y hace una revisión crítica de su apego, en última instancia, al concepto epistemológico cartesiano de ciencia, a través del estudio de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger.

G. GÓMEZ-HERAS, J.M., *Historia y razón*, Madrid, Alhambra, 1985. Se trata de una serie de trabajos orientados a investigar algunas concepciones de la razón en el pensamiento occidental, desde Sócrates hasta Hans-Georg Gadamer. El capítulo dedicado a Dilthey es un resumen de la polémica del método en las ciencias y de su planteamiento del arte hermenéutico.

HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1986. Habermas, último gran representante de la Escuela de Frankfurt, plantea en esta obra un análisis de la teoría de la comprensión y de las limitaciones del concepto de interés en Dilthey.

IMAZ, E., *El pensamiento de Dilthey*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1979. Revisión completa de toda la filosofía de Dilthey a cargo del traductor de sus obras en castellano, y con referencia a su influjo sobre los pensadores posteriores.

MOYA, C., *Interacción y configuración en el pensamiento de Dilthey*, Madrid, Fundación Juan March, 1982. Es interesante cómo presenta la distinción entre las actividades de explicar causas y comprender motivos.

ORTEGA Y GASSET, J., *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, publicado en *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 1965. Un ensayo imprescindible para entender la profundidad de la filosofía del alemán y cómo influyó en el raciovitalismo de Ortega. Muestra el proyecto de su filosofía centrada en la idea de la vida, las circunstancias intelectuales en las que se desarrolló y las limitaciones propias de alguien que inicia una nueva manera de pensar pero no acaba de percatarse del todo del alcance de la revolución intelectual que está llevando a cabo con su concepción de la razón histórica.

Índice